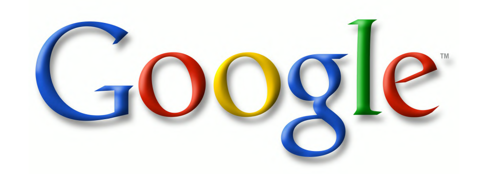
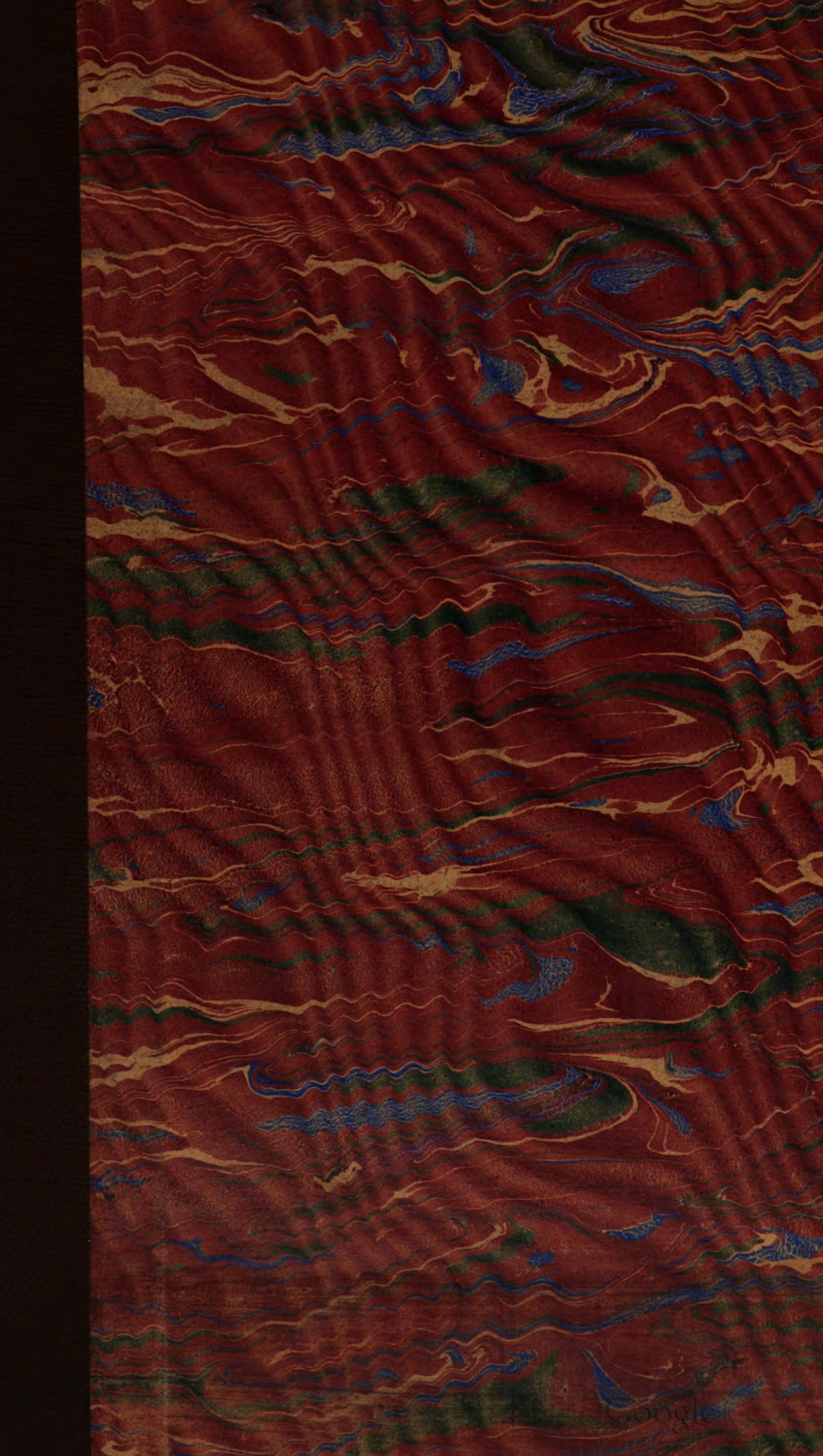





SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



REVUE THOMISTE

F. LEVÉ, IMPRIMEUR DE L'ARCHEVÊCHÉ DE PARIS
17, RUE CASSETTE, 17

ONZIÈME ANNÉE

REVUE THOMISTE

PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

QUESTIONS DU TEMPS PRÉSENT

11e Année **1903** 11e Année

PARIS

BUREAUX DE LA *REVUE THOMISTE*

222, RUE DU FAUBOURG-SAINT-HONORÉ

REVUE THOMISTE

LA

RÉFORME DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

IDÉE D'UNE MÉTHODE RÉGRESSIVE

Le progrès des sciences historiques a mis à l'ordre du jour la question de la « Réforme de la Théologie ». Pourquoi cette science sacrée, établie sur une révélation dont les données fondamentales sont conservées dans des documents, ne chercherait-elle pas à enrichir ses bases positives d'une valeur vraiment documentaire et critique? Elle se présenterait ainsi au croyant avec une garantie renouvelée d'objectivité. Cette idée fait chaque jour des progrès parmi les catholiques instruits et même parmi les théologiens.

Il semble opportun d'orienter ce mouvement en le mettant en présence des exigences de la Théologie catholique, en esquissant la méthode qui, tout en laissant le champ libre aux investigations de pure science, permettra au théologien catholique d'assimiler leurs résultats sans perdre de vue la vraie nature de son œuvre.

Dans ces pages : 1° nous présenterons des points de vue d'histoire du dogme desquels résultera la nature *traditionnelle* de la Théologie catholique; 2° nous nous demanderons si, en regard de cette nature et des exigences qu'elle implique, la méthode qui s'impose au théologien ne serait pas une *méthode de régression*.

I

La Théologie catholique s'est constituée dès l'origine du christianisme par l'effet d'une double nécessité : nécessité pour le chrétien de joindre ensemble les vérités d'ordre divin qu'il recevait et les connaissances naturelles qu'il possédait; nécessité de résoudre les oppositions et de réfuter les fausses interprétations (1).

Dans ce premier âge de la Théologie catholique, l'information documentaire et critique n'existait pas. On ne connaissait que l'information tout court. Qu'a dit le Christ? qu'ont rapporté les témoins de son enseignement? quelle est la foi de telle ou telle Église fondée par les apôtres? Ce sont là quelques-unes des questions qui avaient cours. La tradition est le genre d'information qui a présidé à la première mise en œuvre de la théologie catholique. *Ego enim accepi a Domino quod et tradidi vobis*, tel était le signe de ralliement des esprits chrétiens pour un saint Paul. Et saint Jean pour réfuter les premiers hérétiques n'avait pas d'autre argument que celui-ci : *Quod vidimus et audivimus annuntiamus vobis*. On pourrait multiplier ces textes; cela est inutile. Le témoignage vivant des témoins, ou des disciples des témoins est, indubitablement, le moyen d'information unique et le critère décisif de la Théologie catholique primitive.

Avec le temps cette méthode ne se modifie pas essentiellement. L'époque des Pères, c'est encore l'époque des témoins; et c'est, en effet, le témoignage qui différencie les Pères des Docteurs. Cependant l'organe de la tradition se détermine. Les auteurs sacrés ne sont qu'une partie de la tradition; les chefs des Églises en sont une autre, et la plus importante. Ils ont mission pour transmettre. Au temps de saint Irénée, il était encore possible de recourir directement au témoignage individuel: à l'époque de Tertullien, le témoignage impersonnel et autorisé des Églises suffit pour prescrire. On sent d'ailleurs le besoin de fortifier la preuve qui s'appuie sur les chaînes de témoignages personnels, dont l'autorité va s'atténuant avec les années, par la preuve qui jaillit de l'entente des Églises

(1) Cf. la Place de saint Thomas dans la réforme des études théologiques. *Revue de l'Institut catholique de Paris*, décembre 1902, p. 12.

qui ont reçu le dépôt révélé, et, avec lui, la mission de le conserver, de le défendre, de l'interpréter authentiquement. Les conciles, les évêques des églises patriarcales, l'évêque de Rome en première ligne (1), apparaissent de bonne heure en possession d'une autorité reconnue de tous, parfois même des hérétiques. On précise alors la foi de l'Église, moins par des discussions critiques sur des documents écrits que par l'affirmation spontanée de la foi vivante au cœur de l'Église. *Quod accepimus ab apostolis hoc sequimur*, dira au IIIe siècle le pape Étienne Ier (2). C'est là le critère universel. Et devant l'ensemble concordant des témoignages officiels les dissidences s'effacent comme devant un écho du témoignage divin lui-même.

C'est dans cette atmosphère imprégnée de tradition que se définissent les articles fondamentaux de notre symbole. L'armature de la Théologie future est déjà dessinée que l'on n'a pas soupçonné ce que pourrait être, en matière de discernement de l'objet de foi, l'information documentaire et critique. La tradition seule (sous la haute direction de l'esprit de Dieu, nul catholique n'en saurait douter) a construit le noyau de la Théologie catholique.

Cependant, à mesure que s'éloignent les temps du Christ et que l'importance du témoignage s'atténue, insensiblement les Pères cèdent la place aux Docteurs. Ils sont nombreux encore ceux qui réunissent la double auréole : ils s'échelonnent durant quatre ou cinq siècles, et telle est la loi de continuité qui relie les diverses phases de l'histoire du dogme, que c'est à peine si quelque chose différencie le dernier des Pères, le providentiel témoin de la foi Orthodoxe, du premier des sommulistes latins. Il n'y a qu'une transition imperceptible entre la manière de saint Jean Damascène et celle de Pierre Lombard.

Avec les Docteurs est née et s'est développée, sous des formes plus ou moins frustes, et d'une critique, à notre gré, insuffisamment aiguisée, la préoccupation du document authentique. Les Docteurs sont avant tout des commentateurs de textes. Rares sont les spécialistes : on compte les Origène, les Eusèbe, les saint Jérôme; mais tous estiment, au moins implicitement, que le bon document

(1) Ad. HARNACK (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3e Aufl. 1894, t. I, p. 122).
(2) DENZIGER, 15.



est la base de leur travail. L'on ne trouvera pas de témoignage plus formel sur le rôle décisif du document sacré que chez celui des écrivains sacrés dont les envolées platoniciennes sembleraient davantage écarter l'esprit positif, le pseudo-Denys.

Si la critique des Docteurs laisse à désirer, peut-on dire absolument qu'ils ont manqué de cet organe, essentiel, semble-t-il, à toute science qui table sur le document? Non assurément, mais leur critère était d'un autre ordre : c'était un critère avant tout théologique : *Nihil innovetur nisi quod traditum est*, a prononcé, assez ironiquement, dirait-on, Vincent de Lérins. En harmonie avec cette formule, fonctionne chez la plupart des Docteurs un organe d'interprétation dogmatique *sui generis*, qui juge de la faculté d'adaptation du rationnel au révélé, et du révélé lui-même lorsque de nouveaux documents semblent l'innover (1) d'après les exigences du donné théologique antérieurement acquis. A cette fonction critique s'adjoint une fonction non moins importante pour la conservation du sens primitif du dogme sous les formes de plus en plus riches qu'il revêt, à savoir la transposition analogique dont saint Augustin et le pseudo-Denys nous ont laissé des modèles. Par elle, les termes de la philosophie platonicienne sont érigés, sans provoquer de rupture interne, en expression du mystère chrétien. Au-dessus de cet organe à double expansion du progrès théologique fonctionne d'ailleurs, pour en régler l'allure et en fixer les acquisitions définitives, l'organe de la première heure, le témoignage apostolique, de plus en plus réduit à ne s'exprimer que dans les oracles authentiques de l'Église catholique que sa mission assimile à un apôtre éternel.

Nous arrivons à l'âge des Sommes. Il est devenu possible et il semble nécessaire de dresser un inventaire de l'acquis théologique du premier millénaire. Pierre Lombard le conçoit comme une œuvre à la fois documentaire et dialectique. Sous ce dernier aspect les Sentences ne dépassent guère la manière des Pères et des Docteurs auxquels elles sont empruntées : « *Modus argumentativus servatur in originalibus sanctorum et in isto libro qui quasi ex ipsis conflatur* (2) », dit saint Thomas, caractérisant cette œuvre en deux

(1) Que l'on se rappelle l'attitude de l'évêque Hypatios à l'égard des ouvrages du soi-disant Denys l'Aréopagite au colloque de Constantinople en 531.

(2) S. Thom. Aq., *in Prol. Sent. a* 5 *ed. Parma* 1856, t. VI, p. 9.



traits. Une fois de plus, et malgré la note encyclopédique des quatre livres des Sentences, il faut constater chez Pierre Lombard l'absence des préoccupations vraiment critiques. Il accepte sans examen les ouvrages des écrivains ecclésiastiques reçus communément de son temps. Son seul souci est de rectifier le contenu des extraits qu'il en fait à l'aide des données traditionnelles. Celles-ci lui paraissent atteindre leur expression parfaite dans les œuvres de saint Augustin, et, dès lors, la pensée de saint Augustin devient pour lui le *lapis lydius*, l'instrument critériologique de la vérité théologique. « Par-dessus tout, c'est saint Augustin qui a sa confiance. Les neuf dixièmes des Sentences peuvent être retrouvées chez ce Père textuellement ou équivalemment. Pour lui, tous doivent s'accorder avec l'Africain. » Ainsi s'exprime le dernier historien de la Philosophie du Lombard (1).

Personne n'ignore le succès de cette tentative. Pendant trois siècles la Théologie catholique vécut sous l'hégémonie de Pierre Lombard. Ce n'est qu'au commencement du xv[e] siècle que Capreolus confisqua, pour ainsi dire, son autorité, en l'enveloppant dans celle de saint Thomas d'Aquin.

L'œuvre de Pierre Lombard, en effet, avait dû à son succès même de manifester de bonne heure son insuffisance, surtout au point de vue de l'enseignement. Saint Thomas d'Aquin, frappé des inconvénients de la méthode des commentateurs, ainsi qu'il s'en explique dans le prologue de la *Somme théologique*, entreprend de refondre la synthèse des Sentences au point de vue pédagogique. La base d'information de Pierre Lombard était trop étroite : saint Thomas l'élargit par une prise de possession des documents incomparablement plus étendue et plus rigoureuse. L'organisation des matériaux était défectueuse, sinon incohérente parfois : saint Thomas y remédie par une application résolue, mais pleine de mesure, de la dialectique et par une incorporation judicieuse des *data* de la philosophie d'Aristote dont la littérature chrétienne s'enrichissait juste à cet instant. Mais la grande innovation de saint Thomas, celle qui donne à son œuvre un caractère théologique aussi définitif qu'il est possible, c'est d'avoir mis en avant de toute sa synthèse le concept divin et de s'en être servi comme

(1) Espenberger. *Die Philosophie des Petrus Lombardus*. Münster, 1901, p. 9.

d'un perpétuel régulateur pour déterminer l'exacte amplitude des dogmes et des conclusions théologiques, ainsi que les rapports qui les relient les uns aux autres. Jusque-là le Traité de Dieu pouvait bien occuper la première place et figurer en tête des théologies, mais c'était un peu comme le chapitre *de Sancta Trinitate* qui inaugure les Décrétales. C'était un traité spécial ; il ne rayonnait pas. Saint Thomas développe sa virtualité à travers l'organisme théologique ; tout dogme, toute conclusion théologique, toute proposition philosophique ne figure dans la *Somme* que pour exprimer un aspect de l'être divin, un rapport à l'être divin. Le concept de Dieu joue dans sa systématisation un rôle de critère interne et régulateur, tout aussi décisif et sans appel que celui que nous avons vu jouer tout à l'heure, dans la *Somme* du Lombard, au critère externe de l'autorité de saint Augustin.

Si Dieu est l'objet propre de la Théologie, comme le mot lui-même l'insinue, il est permis de penser que cette science a rencontré dans la *Somme théologique* sa méthode absolue. Quelle règle plus appropriée, quel instrument critique plus profond et plus apte à diriger l'évolution des spéculations théologiques que l'idée de Dieu qui leur est en quelque manière homogène ?

Assurément, il convient de faire une large part, dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, à l'investigation documentaire et à la critique des textes. Nous n'avons pas l'intention présentement d'établir cette assertion. Rappelons seulement qu'antérieurement à saint Thomas, deux de ses frères Raymond de Peñafort et Hugues de Saint-Chair, avec lesquels il vivait dans une étroite communion d'études, avaient donné à la science sacrée deux contributions documentaires de premier ordre, les Décrétales de Grégoire IX et les grands *Correctoria biblica* de Saint-Jacques. Les bibliothèques d'Urbain IV et de Louis IX étaient ouvertes à l'avidité studieuse du Docteur angélique et il y puisait à pleines mains. Sous son impulsion et celle d'Albert, les traductions nouvelles affluaient autour de lui. L'ensemble de son œuvre consiste pour les trois quarts en travaux documentaires ; et leur étude révèle plus d'une fois des préoccupations critiques très avancées (1). Nous

(1) Cf. F. Picavet : L'Averroïsme et les averroïstes du XIIIe siècle, d'après le *De unitate Intellectus contra Averroïstas* de saint Thomas d'Aquin. Ernest Leroux, 1902.

en ferons peut-être un jour la preuve détaillée. On ne peut cependant dire que l'information documentaire et critique soit la base attitrée de la *Somme théologique*. Le critère décisif externe de l'admission des documents et de leur interprétation est, pour saint Thomas comme pour les Docteurs antérieurs, le témoignage de la Tradition, l'accord des vérités rationnelles avec la Théologie acquise et, en remontant dans le passé, avec le Dépôt révélé lui-même, enfin, par-dessus tout, les indications qui ressortent de l'enseignement officiel de l'Église apostolique et romaine. La théologie de saint Thomas s'appuie donc principalement sur l'argument de Tradition, le nerf de la Théologie antérieure : elle n'en diffère que par une systématisation plus achevée, due à l'introduction de l'idée de Dieu comme régulateur interne, à une allure décidément logique et à une utilisation plus rigoureuse de la vieille méthode d'analogie contemporaine de l'Évangile (1).

Ainsi, nous avons entre les mains une Théologie catholique qui ne diffère pas substantiellement de celle où l'Église romaine retrouve l'expression authentique de sa foi, qu'elle propose aux catholiques du xx[e] siècle après Jésus-Christ comme une mise en œuvre scientifique typique du dépôt révélé (2), et personne, parmi les Docteurs qui ont contribué de près ou de loin à édifier ce monument, n'a eu conscience de la nécessité de faire reposer la Théologie sur le terrain de l'information documentaire et critique.

Tels sont les faits.

A la lumière de ces faits, la Théologie catholique nous apparaît, non pas comme une science humaine susceptible de recommencements perpétuels, mais comme un organisme scientifique vivant de sa vie propre, se développant d'une manière autonome à partir d'un germe primitif, d'un *punctum saliens* original, apportant avec lui la loi de sa croissance, la Révélation. Ce qu'elle est devenue, elle ne l'a pas tant dû aux contributions des autres sciences, aux progrès méthodologiques des doctrines parallèles qu'à la poussée de ses énergies intimes. C'est en regard de ses origines divines que nous la voyons constamment se développer par l'organe interne de la tradition. On peut dire de la Théologie ce que

(1) Cf. Allocution citée.
(2) Cf. Encyclique *Æterni Patris*, etc.

M. Loisy dit de l'orthodoxie : « Quand elle cesse de percevoir l'accord logique des assertions qu'elle semble opposer l'une à l'autre, elle proclame le mystère et n'achète pas l'unité de sa théorie par le sacrifice d'un élément important de sa tradition (1). » Elle parvient ainsi à un acquis historique considérable et sur lequel il semble bien que l'on ne peut plus revenir sans violer la loi profonde de son dynamisme intérieur. Essayer de la *fonder* sur des moyens de connaissance scientifique qu'elle n'a pas employés pour parvenir à son épanouissement authentique, la faire *dépendre* (j'insiste sur ce mot) dans son être de science théologique du progrès méthodologique général, n'est-ce pas avouer implicitement qu'il n'y a pas eu jusqu'ici de véritable science théologique, n'est-ce pas méconnaître l'acquis normal du passé, n'est-ce pas témoigner que nous, théologiens catholiques, nous n'avons plus conscience de la vraie nature de l'œuvre que nous entreprenons de recommencer, et que, pour ainsi parler, nous ne savons plus « de quel esprit nous sommes » ?

II

Par ailleurs, si la Théologie est faite et parachevée avec saint Thomas, dirons-nous qu'il ne nous reste plus qu'à l'apprendre par cœur, à nous renfermer dans la tour d'ivoire de la *Somme théologique* pour faire éclater du haut de son faîte, au-dessus du monde scientifique qui marche, les formules du XIII[e] siècle, à peu près comme les imans du haut de leur minaret font retentir le nom sacro-saint d'Allah ?

Ce serait mal nous comprendre. Nous disons simplement que les méthodes critiques et l'information documentaire, telles que les pratique la science contemporaine, n'ayant pas eu à influencer la formation d'une Théologie, qui est cependant bien, si nous en croyons les témoignages les plus autorisés, la Théologie catholique, ne sauraient être regardées comme les bases nécessaires de cette science. Nous disons que l'on pervertirait ainsi le génie même de la Science théologique catholique, lequel est traditionnel. Mais

(1) Loisy. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 143.

nous ne prétendons pas que notre Théologie doive rester fermée aux résultats des progrès scientifiques, au renouveau des méthodes.

Seulement, ce que l'on serait tenté de considérer comme une reconstruction totale, à pied d'œuvre, nous ne pouvons l'envisager que comme un travail d'entretien. Car on ne reprend pas à pied d'œuvre l'acquis normal d'une évolution légitime, effectuée conformément à sa loi de genèse. Ce qui existe existe : *suâ mole stat.* Il est permis cependant, il est conforme à la prescription de l'Apôtre qui veut que nous rendions compte de notre doctrine à tous ceux qui le demandent, de consentir à reviser sincèrement, en regard des exigences légitimes des sciences critiques du document, les assises de l'œuvre existante, d'en retoucher les parties usagées ou branlantes, en un mot de reprendre l'édifice, autant qu'il en sera besoin, *non plus à pied d'œuvre, mais en sous-œuvre.*

Les physiologistes nous démontrent que les corps vivants sont mal faits, que leurs organes sont des réussites imparfaites de tâtonnements maladroits, que l'œil par exemple est d'une structure ridicule à faire rire le dernier des opticiens. Leur donnerons-nous le droit de reprendre l'œuvre de la nature et de nous refaire de toutes pièces, avec les morceaux de notre organisme, des yeux enfin conformes aux lois rigoureuses de l'optique ?

Que dirait-on d'un architecte qui, sous prétexte que l'une de nos cathédrales gothiques n'a pas été construite selon tous les perfectionnements de la mécanique contemporaine, commencerait par jeter tout à terre et voudrait tout reconstruire à partir du béton fondamental, des piliers de fondation et des pilotis ? Est-ce nécessaire ?

Et lors même qu'il serait possible, dans un édifice fait de main d'homme, de retrouver au bout de ses calculs l'œuvre primitive, cela n'est en tout cas pas possible pour une œuvre vivante, historique, qui doit les lignes essentielles de son déploiement à des énergies disparues et qu'il est insensé de prétendre restituer. On recommence une cathédrale : on ne recommence pas un chêne. On consolide son terrain d'assise, on améliore son humus, on cicatrise ses plaies, on l'émonde, on corrige comme l'on peut ses défauts de structure. Mais tout ce travail s'exécute dans le plus profond respect pour la vie qui l'anime, pour la spontanéité qui l'a

fabriqué tel qu'il est. Nous n'avons pas de prise immédiate sur elle.

La vraie documentation de la Théologie catholique, c'est la Tradition pleine, neuve, toute vive, antérieure souvent au document lequel n'est que son vestige, au sein de laquelle plongeait la théologie des premiers âges et à laquelle elle n'a cessé de se référer, pour vivre, jusqu'à l'époque de son plein épanouissement au XIII[e] siècle et au delà. « La pleine vie de l'Évangile réside dans la totalité de la manifestation (de la doctrine de Jésus) qui a son point de départ dans le ministère personnel du Christ et son développement dans l'histoire du christianisme. Tout ce qui est entré dans l'Évangile de Jésus est entré dans la Tradition chrétienne », dit justement M. Loisy (1). Il eût pu ajouter pour être complet : Et tout ce qui est entré dans la Tradition était sorti de l'Évangile. C'est donc par la Tradition qu'il nous faut passer pour retrouver la plénitude documentaire qui sert de base à la Théologie. En dehors de la tradition, pas de Théologie catholique complète et fondée.

Mais, objecte-t-on, il ne s'agit pas de reconstituer la Théologie catholique dans son essence de science divino-humaine, mais de l'enrichir d'une sorte d'essence scientifique qui lui permette de figurer honorablement devant les sciences analogues, dont la rigueur de méthode et la probité d'information sont pour l'esprit contemporain la garantie de la vérité.

J'entends. Mais alors, il y aura deux sortes de Théologie : l'une absolue, l'autre relative; l'une dont la base objective est adéquate au révélé, l'autre dont la base objective sera restreinte au révélé tel qu'il ressort de ce moyen spécial d'information qu'est la critique documentaire; l'une qui plonge ses racines en pleine parole de Dieu, l'autre qui ne connaît la parole de Dieu que filtrée par le document (et le meilleur de la substance ne reste-t-il pas dans le filtre ?); l'une invérifiable pour la science historique, mais qui n'en constituerait pas moins, de l'aveu de l'histoire consciente de l'étroitesse de son point de vue, la vraie théologie, l'autre parfaitement vérifiable mais qui ne saurait être qu'un extrait affaibli de

(1) *Évangile et Église*, p. 67.

la première; l'une formée sous l'action de l'Esprit de Dieu, prolongée dans le témoignage vivant des Églises, des Pères, des Docteurs pour qui la Tradition et l'Autorité sont l'argument sans appel, l'autre formée sous l'initiative de l'homme pour qui, par hypothèse, la documentation fixe la limite du réel. La première seule sera la Théologie catholique; la seconde, si l'on peut ainsi dire, « la théologie historique ».

En limitant ainsi la portée de la Théologie fondée sur le document, nous n'entendons pas en méconnaître l'importance. Nous concédons sa valeur scientifique humaine, mais nous nions que cette valeur scientifique puisse être *le fondement* de sa valeur de science théologique. Nous avouons son utilité *apologétique* pour les consciences contemporaines, mais nous estimons qu'auparavant la Théologie était une science parfaitement formée dans son ordre de Science sacrée.

La « Théologie documentaire et critique » devra-t-elle donc être conçue comme une apologie de la Sacrée Théologie et, pour tout dire, de la *Somme* de saint Thomas? Est-ce à ce programme, plutôt déplaisant, que nous espérons rallier les efforts des critiques catholiques?

Cela dépend de ce que l'on entend par apologie. Si l'apologie de la *Somme théologique*, par exemple, doit consister dans une abdication des droits et de l'indépendance de la science, il serait puéril d'insister. Toute science a son objet propre, sa méthode, ses procédés. Une science est avant tout une œuvre sincère. Tout à-priori qui trouble sa démarche normale doit être impitoyablement exclu. La critique documentaire et l'histoire du dogme devront donc, en toute hypothèse, conserver la franchise brutale de leurs allures. Elles auront le droit de dire à la Théologie de saint Thomas : ce qui est dans le document, existe ; ce qui n'y est pas — peut être vrai — mais n'existe pas pour nous. C'était, si je me trompe, l'attitude de Mgr Duchesne, dans sa discussion de l'authenticité des saintes Maries provençales présentée, il y a quelques années, au Congrès des savants catholiques de Bruxelles.

Cette réserve faite, disons que, si la critique documentaire et l'histoire du dogme, au lieu de tabler sur des documents sporadiques et notoirement inadéquats pour « rebâtir » l'édifice de la Théologie catholique, tenaient compte des résultats normalement

acquis et se donnaient pour finalité de revoir, selon leurs lois propres et conformément à leurs exigences, les bases et les superstructures d'un monument doctrinal qui représente authentiquement la réalisation de la Théologie catholique, l'*Œuvre* et la *Somme* de saint Thomas par exemple, nous ne pourrions que féliciter le critique catholique qui prendrait l'initiative d'une telle entreprise, car, sans rien sacrifier des légitimes revendications de sa science, il ferait preuve d'une exacte compréhension de la Théologie.

Pour ce critique théologien, devrais-je dire, la *Somme* ne serait pas uniquement l'expression du génie théologique d'une époque. Il verrait en elle le centre de convergence prédestiné des efforts accumulés par toute l'antiquité chrétienne et même païenne, sous la direction de l'Esprit de Dieu, pour faire rayonner le donné évangélique sur tous les domaines de la pensée et de l'activité humaine. On conviendra que la *Somme théologique* a assez d'envergure et d'universalité pour être prise, ne fût-ce que par hypothèse, comme l'aboutissant de toute cette évolution humano-divine qui constitue l'histoire du dogme.

Ce travail de reprise en sous-œuvre aboutirait, suivant les occurrences, à trois résultats :

Ou bien la critique documentaire découvrirait le bien fondé de l'information thomiste qui lui devrait ainsi une confirmation et des éclaircissements précieux ;

Ou bien l'on se trouverait en présence d'affirmations insuffisamment justifiées par les documents. La question critique demeurant alors à l'état de problème, l'acquis traditionnel aurait droit à garder ses positions. *Melior est conditio possidentis ;*

Ou bien la critique manifestera une contradiction avec les faits. Dans ce cas, l'attitude du théologien variera suivant la nature de l'affirmation controuvée. Si l'énoncé thomiste n'appartient pas à la foi définie, il ne reste qu'à abandonner le sentiment de saint Thomas. C'est ce que l'on fait, par exemple, pour la nécessité de la forme indicative dans l'absolution sacramentelle. S'il s'agit d'un dogme défini, ce n'est plus alors affaire de système. Ainsi en va-t-il de la confession sacramentelle telle qu'elle existe aujourd'hui, et dont le Concile de Trente revendique l'antiquité aposto-

lique et l'institution divine (sess. XIV, can. 6). Le théologien que ne contenterait pas sur ce point l'essai de conciliation de Mgr Batiffol, n'aura plus alors qu'à se rappeler la ligne de conduite que se traçait saint Augustin dans une situation analogue : « *Si aliquid in eis offendero litteris quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam vel codicem mendosum esse, vel interpretem non assecutum quod dictum est, vel me non intellexisse non ambigam* (1) »

« Au jeu d'échec, dit Pascal, on cède une tour, mais non pas la dame. » Il est des théologiens qui consentiraient à céder non seulement la dame, mais les tours, les cavaliers et les fous ; ils prétendent sauver le Roy et gagner la partie avec quelques pions ; ils croient pouvoir retrouver la foi catholique intégrale avec quelques débris documentaires du passé, authentiqués par leurs adversaires, sans s'apercevoir qu'ils font leur jeu.

Je comprends les francs et purs critiques, ces « théologiens » issus pour la plupart du protestantisme et qui l'ont effectivement renié, je les comprends, dis-je, d'entreprendre la reconstruction de la Théologie à partir de ce qu'on pourrait nommer les données immédiates de la conscience chrétienne. Ils n'ont rien à sauvegarder, rien à retrouver au terme de leur étude. N'ayant pas charge de la foi d'autrui et ne se souciant pas de la forme que prendra la leur, ils s'amusent à reconstruire pour voir comment cela tournera. Tous les aléas sont ouverts. N'a-t-on pas vu des joueurs fameux gagner la partie dans des conditions extraordinaires d'infériorité qu'ils avaient consenties ?

Oui ; mais, par contre, combien l'ont perdue ! Les données immédiates de la conscience chrétienne ne sont peut-être pas plus faciles à reconstituer, d'une manière qui satisfasse l'historien critique, que les données immédiates de la conscience psychologique ? M. Bergson, si ingénieux soit-il, s'épuise chaque jour à revenir à l'état initial de conscience où l'esprit émerge des choses dans lesquelles il est plongé et l'on ne voit pas que ce qu'il y trouve soit toujours aperçu de tout le monde. Le problème ne serait-il pas posé dans des conditions qui ne peuvent aboutir ? Est-il possible à un adulte de revivre ses sensations initiales, que

(1) *Epist. ad Hier.*, 80.



dis-je (dans l'hypothèse évolutionniste), les sensations initiales de l'espèce ou du genre? Pareillement, le problème théologique ne serait-il pas posé par certains « théologiens critiques » dans des termes tels que la solution catholique ne soit pas possible? La lumière fournie par le document isolé de la Tradition n'est rien moins qu'adéquate pour éclairer tout ce qui se remuait de pensées dans la conscience des origines chrétiennes. Que de choses ont influencé le développement postérieur qui n'ont jamais été enregistrées? et parmi ces dernières, combien nous sont parvenues dans un état qui les rende acceptables pour l'historien critique? La documentation des origines n'est faite que de solutions de continuité, l'histoire de trous, l'exégèse des textes de points d'interrogations. Le critique qui transporte simplement les habitudes d'esprit qu'il exerce sans scrupule dans les domaines voisins de la littérature ancienne, est obligé de s'excuser, s'il est catholique, de la disproportion entre ce qu'il croit et ce qu'il est en état de prouver, Il a bien soin de noter qu'il ne parle qu'au point de vue historique. C'est le fait de M. l'abbé Loisy dans son récent livre sur *l'Évangile et l'Église* (1); je le souligne, de peur que l'on ne le comprenne pas assez. A-t-il fait du reste tout ce qu'il fallait pour qu'on ne se méprît point? Mgr Duchesne nous en apporte un autre témoignage : « Que saurions-nous sans Eusèbe des origines chrétiennes depuis le temps où saint Luc s'est arrêté ?... Que d'auteurs et de livres seraient restés dans l'oubli si l'*Histoire ecclésiastique* n'était pas venue jusqu'à nous (2)? » Soit! Eusèbe est un heureux accident. Mais on conviendra que ces accidents eussent dû être bien nombreux, et aussi plus rapprochés de l'époque primitive, pour nous permettre d'avoir une idée adéquate de la théologie des premiers temps. La documentation historique et critique peut bien nous donner des essais de croquis, des hypothèses sur la manière dont les choses ont pu se passer, du vrai documentaire ; elle est impuissante à ressusciter le Réel total.

*
* *

Au point où nous sommes parvenus, le théologien catholique

(1) Introduction, p. VII.
(2) *Les Origines chrétiennes*, cours autographié, I, p. VI.

me semble mis en demeure d'opter entre deux méthodes : l'une historique et progressive, reconstruisant la Théologie à partir du donné primitif, des origines telles qu'elles résultent du document; l'autre régressive, partant du terme historique de l'évolution traditionnelle, qu'elle envisage comme àcquis, pour remonter de là vers les sources.

Peut-être trouvera-t-il un moyen de s'éclairer dans l'aventure toute récente de ces deux géographes qui, chargés de rectifier l'hydrographie d'un fleuve bien connu, s'y prirent de la manière que je vais dire (aventure dont la vraisemblance est certaine).

Le premier se dirigea vers l'embouchure du fleuve, là où sa réalité s'étalait dans toute sa puissance. Méthodiquement, il en remonta un à un tous les affluents. Entre temps, il relevait l'exàcte position des sources et des lignes faîtières, il jaugeait le débit, il notait soigneusement l'orientation des cours d'eau. Il revint à peu près à l'époque qu'il avait fixée. Ses travaux ont rectifié sur plus d'un point les cartes précédentes. Il a abouti.

Le second alla se camper du premier coup sur le faîte de la ligne de partage et nul ne pourra dire les mésaventures qui lui arrivèrent. Tantôt il suivait un ruisseau, plein de promesses, et le voyait ensuite se perdre dans le sable ou dans des cavernes sans issue; d'autres fois il se retrouvait en plein bassin voisin, avec tout un cubage incongru à l'actif de sa rivière. C'étaient des marches et des contremarches, des pistes et de fausses pistes, des espérances et des déceptions sans fin. Bref, le temps qu'il avait jugé nécessaire pour accomplir sa mission est depuis longtemps dépassé et il n'est point encore de retour. On craint de le retrouver au fond de quelque causse profonde. Le bruit s'est même répandu qu'un étui de fer-blanc, confié à son cher *Congo*, pour faire passer à la postérité le résultat de ses découvertes, est venu atterrir, à la crue de septembre dernier, dans le champ de blé d'un fellah *du Caire*.

La méthode de régression vers les sources ne serait-elle pas la meilleure?

A. GARDEIL.



DE LA GRACE SUFFISANTE

(*Suite*) (1)

NATURE DE LA GRACE SUFFISANTE.

Exposé thomiste. Seconde manière (continuation)

Suivant la théorie thomiste spéciale que j'étudie présentement, la grâce suffisante, ai-je dit, ne confère pas seulement à la volonté, comme l'enseigne la théorie thomiste commune, une qualité surnaturelle l'adaptant dans l'ordre potentiel et statique à l'acte salutaire ; elle est une véritable prémotion physique actionnant la volonté et lui conférant l'impulsion dynamique à l'acte. Par suite elle mérite le nom de grâce suffisante, non point partiellement en ce qu'elle apporte uniquement le *pouvoir* prochain de vouloir et d'agir, mais pleinement en ce qu'elle apporte le vouloir et l'agir eux-mêmes, que l'on ne peut attendre, du reste, que de l'opération divine, *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere*. Toutefois cette grâce, quoique pleinement suffisante, n'apporte pas effectivement d'une manière certaine et infaillible, la volition et l'opération libres, parce que le libre arbitre créé, en vertu de sa défectibilité et de sa liberté, peut réellement opposer un obstacle, une résistance, à la motion divine et conséquemment la rendre inefficace ; et ainsi, à cause de l'empêchement possible du libre arbitre et par rapport à lui, on doit dire que la grâce suffisante apporte bien le vouloir et l'agir, mais *defectibiliter* et *impedibiliter*. Au contraire, la grâce efficace proprement dite cause et confère effectivement la volition et l'opération libres d'une manière immanquable, *infaillibiliter*, *inimpedibiliter;* car, en même temps qu'elle meut le libre arbitre, elle prévient ou exclut sûrement, en fait, tous les obstacles qu'il

(1) Voir *Revue Thomiste*, numéros de novembre 1901, de mars et septembre 1902, de janvier 1903.

pourrait opposer à la motion. Dès lors, dans notre théorie spéciale tout aussi bien que dans la théorie commune, il existe entre la grâce efficace et la grâce suffisante une distinction réelle et intrinsèque, en quoi consiste, on le sait, l'essentielle et irréductible différence qui sépare du Molinisme le Thomisme et l'Augustinianisme.

Mais s'il y a accord substantiel entre les deux explications thomistes relativement à la grâce efficace, différente est leur manière d'entendre la grâce suffisante; et c'est par ce côté que notre théorie spéciale, en même temps qu'elle offre certains avantages, prête le flanc à certaines difficultés qui lui sont propres et que nous avons le devoir de résoudre.

Dans mon dernier article, j'ai répondu aux objections qui nous sont faites par les Thomistes de l'opinion commune. Aujourd'hui, ainsi que je l'ai annoncé, me plaçant à un point de vue plus général, j'aborde les objections que peuvent faire contre notre théorie les théologiens ou philosophes catholiques, à quelque école qu'ils appartiennent.

La première qui se présente intéresse l'orthodoxie même de notre opinion.

Avec sa grâce efficace qui préserve ou triomphe des obstacles opposés par le libre arbitre, tandis que la grâce suffisante n'en triomphe pas, notre opinion ne ressuscite-t-elle pas l'erreur janséniste avec sa grâce ou délectation victorieuse d'une part, et d'autre part sa *petite grâce*, uffisante absolument parlant à obtenir l'acte bon, mais relativement incapable de vaincre la concupiscence plus forte qui présentement et *in concreto* attire au mal.

Au XVII[e] siècle, en plein épanouissement du Jansénisme, cette objection, je suis porté à le croire, fut cause en partie de la suspicion qu'éveilla notre théorie chez plusieurs théologiens. Aujourd'hui, délivrés que nous sommes de ce mauvais cauchemar janséniste qui jeta le trouble en tant d'esprits, il nous est facile de marquer la distance qui sépare de l'erreur la théorie que nous avons exposée. Cette distance est immense.

Suivant les Jansénistes, les obstacles qui empêchaient la petite

grâce d'aboutir, et dont triomphait au contraire la grâce efficace ou la délectation victorieuse, étaient en nous le résultat fatal de la nature corrompue par le péché originel ou de circonstances indépendantes de notre libre arbitre. Les obstacles en un mot étaient extrinsèques au libre arbitre et empêchaient son exercice. Pour mériter ou démériter dans notre état présent, il suffisait de la liberté *a coactione*, de la spontanéité volontaire; la liberté *a necessitate*, la libre élection, n'était pas nécessaire. Ils concevaient l'appétit volontaire comme une balance qui penche nécessairement du côté où la pression est plus forte. La mauvaise concupiscence est-elle plus forte que la grâce, notre volonté choisira le mal, ou plutôt — toute faculté de choisir lui étant enlevée, — notre volonté penchera fatalement vers le mal, et sera, toutefois responsable et digne de châtiment. Au contraire, la grâce met-elle dans notre appétit volontaire une inclination, une délectation plus forte que la délectation de la mauvaise concupiscence, il penchera nécessairement du côté du bien, et notre acte sera néanmoins méritoire et digne de récompense.

Pour nous, nous concevons tout autrement les choses. Les obstacles qui entravent l'effet de la grâce suffisante, ou dont triomphe la grâce efficace, viennent de notre libre arbitre lui-même. C'est lui qui, actuellement, et par son libre choix, résiste à la motion de la grâce actuelle suffisante l'inclinant au bien, et l'empêche d'aboutir. C'est lui que la grâce efficace prévient et pénètre, lui qu'elle détourne de mettre à la motion l'empêchement qu'il a le pouvoir de poser, lui qui, en certains cas, est transformé de telle sorte, par la toute-puissante et suave efficacité de l'onction divine, qu'au lieu de l'amour qu'il avait librement conçu pour le mal et de l'aversion qu'il avait librement conçue pour le bien, maintenant il se détermine librement à fixer son choix dans le bien et à se détourner du mal. Je n'insiste pas. Il est trop évident que notre théorie est le contrepied du Jansénisme (1). Les Moli-

(1) Je n'assurerais pas que Gonzalez de Albeda et peut-être même Massoulié n'ont pas employé parfois quelques expressions ou comparaisons dont pourraient abuser les Jansénistes. On ne saurait s'étonner que Gonzalez, qui enseignait trente ou quarante ans avant l'apparition de l'*Augustinus*, ne se soit pas toujours exprimé avec les précautions que nous prendrions aujourd'hui. On voudra bien me permettre d'être plus circonspect; et, tout en empruntant le fond de la théorie aux auteurs qui m'ont précédé, d'introduire ici ou là les modifications de détail ou les explications qui la rendent plus intelligible et plus irréprochable.

nistes eux-mêmes n'ont jamais rien dit de plus explicite contre cette erreur.

Autre objection. Sans doute, le libre arbitre de la créature ici-bas est toujours défectible. Mais, nous dit-on, il ne s'ensuit pas qu'il doive toujours défaillir, toujours opposer un obstacle à la motion de la grâce suffisante qui incline activement au bien. Pourquoi donc, au moins quelquefois, le libre arbitre ne ferait-il pas l'acte bon avec la seule grâce suffisante qui apporte tout le nécessaire pour bien agir? Et ainsi il pourra arriver, sinon toujours au moins quelquefois, que la grâce suffisante, comme l'enseignent les Molinistes, devienne efficace sans avoir subi aucune modification intrinsèque, et par cela seul que le libre arbitre se sera déterminé de lui-même à donner son consentement ou du moins à n'opposer aucun obstacle à la motion suffisante.

Nous répondons. Évidemment de ce que le libre arbitre a toujours le pouvoir de défaillir, on ne peut pas conclure : donc il défaillira toujours, il mettra toujours obstacle à la motion de la grâce. Mais voici une conclusion que l'on peut légitimement tirer. Puisque le libre arbitre défectible peut toujours et en tout défaillir, s'il le veut, et mettre obstacle au bien, jamais, en aucune circonstance donnée, il ne sera absolument et infailliblement certain qu'en fait il ne mettra pas obstacle au bien, à moins qu'une force préservatrice n'empêche sûrement cet obstacle de se produire ou ne l'écarte efficacement s'il se produisait. Sans cette grâce préservatrice ou victorieuse des obstacles, il pourra bien être possible, probable même, qu'en tel cas le libre arbitre ne mettra pas obstacle à la motion de la grâce suffisante, il pourra même être moralement certain que, dans une longue série d'actes, il arrivera une fois ou l'autre que le libre arbitre ne mette aucun obstacle. Mais pour que, en tel cas concret, il soit *infailliblement* certain que le libre arbitre malgré sa défectibilité posera l'acte bon, il est indispensable, je le répète, qu'un secours de Dieu empêche ou écarte efficacement tout obstacle et toute défection. Or les plans de Dieu ne peuvent pas subir d'aléa, et sa science qui connaît éternellement tous les êtres, y compris les futurs libres, — et qui les connaît, disent les Thomistes, dans la causalité divine, — ne peut

pas être une connaissance purement conjecturale. La grâce suffisante qui, en mouvant au bien, n'écarte pas tout danger d'empêchement ou de résistance, ne pourra donc fournir un fondement certain à la prescience infaillible de Dieu. Seule la grâce efficace qui fait poser l'acte libre *inimpedibiliter* assure ce fondement.

Mais ce n'est pas seulement pour sauver la certitude infaillible de la science divine que nous concluons à l'intervention de la grâce efficace par elle-même dans la production effective de tout acte bon, c'est encore pour une autre raison plus directe et plus immédiate.

Il nous paraît nécessaire d'accorder que Dieu, par son action divine, atteint tous les êtres avec tous leurs modes d'être et suivant toutes les conditions de leur existence. Saint Augustin rend à la grâce de Dieu cet hommage : « Si mes péchés ont disparu comme « la glace qui fond, c'est à votre grâce et à votre miséricorde que « je l'attribue, Seigneur. C'est pareillement à votre grâce que « j'attribue d'avoir évité tous les péchés que je n'ai pas commis. « En effet de quel mal n'étais-je pas capable? Je regarde comme « m'ayant été remises et les fautes que j'ai spontanément com- « mises et toutes celles dont votre protection m'a préservé (1). »

De ces paroles personne assurément ne voudra conclure que, dans la pensée du saint Docteur, l'homme sans la grâce divine dût nécessairement commettre tous les péchés possibles, et cependant saint Augustin affirme qu'il est redevable à la grâce divine d'avoir évité tous les péchés (quæcumque) qu'il n'a pas commis. De même nous pouvons dire : avec la seule grâce suffisante, et sans la grâce efficace qui écarte en fait la résistance possible; il n'est pas nécessaire que le libre arbitre résiste, et il ne lui est pas impossible de poser effectivement l'acte bon; mais toutefois lorsque la résistance, toujours possible à une volonté défectible, ne vient pas s'opposer à la motion de la grâce, ce n'est pas sans une intervention spéciale de la miséricorde divine dont l'action dirige et pénètre tout ce qui arrive dans l'ordre du bien.

Je crains fort que certains esprits ne soient victimes d'une

(1) Confession, lib. II, cap. VII : *Gratiæ tuæ deputo et misericordiæ tuæ quod peccata mea tanquam glaciem solvisti; gratiæ tuæ deputo et quæcumque non feci mala. Quid enim non facere potui? Et omnia mihi dimissa esse fateor et quæ mea sponte feci mala et quæ te duce non feci.*



illusion. La volonté humaine, sous la motion divine active A et avec notre grâce suffisante A′, contient, à l'état actif, le pouvoir de poser l'acte bon *a*, donc, pensent-ils, elle n'a pas besoin d'une nouvelle intervention de Dieu pour poser effectivement l'acte *a*. — Ce raisonnement, qui aurait peut-être quelque valeur s'il s'agissait d'une faculté d'ordre purement physique agissant fatalement, est, quand il s'agit de la volonté libre, un pur sophisme. En effet, entre la volonté contenant même activement l'acte *a*, et la volonté le posant effectivement, il y a une double distance à franchir, une double difficulté à éviter. En premier, lieu la volonté, qui par la grâce suffisante peut activement poser l'acte *a*, peut aussi, en raison de sa défectibilité, opposer une résistance à cette grâce motrice. En second lieu, cette même volonté, en vertu de son fonds d'activité naturelle qu'elle conserve simultanément avec l'activité surnaturelle apportée par la grâce, a le pouvoir actif de poser l'acte *b* contraire à l'acte *a*. Pour que la volonté, mue par la grâce suffisante à l'acte *a*, l'ait posé effectivement, il a donc fallu qu'une double condition se soit réalisée : à savoir et que la volonté, en fait, n'ait pas résisté, et qu'elle n'ait pas produit l'acte *b*, alors qu'elle pouvait faire l'un et l'autre au même titre qu'elle pouvait poser l'acte *a*. Sans doute, ce choix par lequel la volonté s'est portée à l'acte *a* plutôt qu'à la résistance et à l'acte contraire *b*, doit être attribué au libre arbitre comme à sa cause prochaine; mais s'est-il fait indépendamment de la direction de la Providence et indépendamment de l'action divine physique sur notre libre arbitre lui-même? Nous le nions énergiquement. Les décrets de Dieu ne présupposent pas notre choix, ils le précèdent; et, quand il s'agit d'un acte bon qui mène au salut, ces décrets de Dieu sont cause positive et active. Et j'ajoute qu'il ne suffirait pas d'une intervention, d'une protection divine, tout extérieure, éloignant les occasions ou atténuant les tentations; car, même avec une grâce suffisante plus forte et une tentation plus faible, il peut encore arriver que la volonté, puisqu'elle reste libre et défectible, résiste à la grâce et qu'elle accepte la tentation. Seule, une action intérieure, déterminant efficacement le libre arbitre, écartera infailliblement la résistance et le choix de l'acte contraire.

A l'argument sophistique que l'on objectait, je réponds donc par cette distinction : La volonté humaine, contenant à l'état actif par

notre grâce suffisante A′ le pouvoir de poser l'acte *a*, n'a pas besoin, pour le poser effectivement, d'une nouvelle intervention de Dieu *conférant le pouvoir actif* de poser l'acte *a* : Je l'accorde. Elle n'a pas besoin d'une nouvelle intervention de Dieu *dirigeant*, par une impression physique interne sur le libre arbitre, l'*exercice* effectif de ce pouvoir actif et le protégeant efficacement contre la résistance et contre le choix de l'acte contraire *b* : Je le nie formellement. Cette impression physique interne sur le libre arbitre, c'est la grâce efficace. Il faut donc admettre que la grâce efficace intervient dans la production effective de l'acte bon, bien que la grâce suffisante apporte tout le pouvoir de le produire et de le produire activement. Et quoique ces grâces soient toutes les deux une motion active, il y a entre elles une distinction réelle intrinsèque, car, seule, la grâce efficace a la vertu d'écarter victorieusement les obstacles (1).

S'il ne s'agissait que de la production et de la connaissance certaines de l'acte bon en concurrence de la défectibilité du libre arbitre, notre solution pourrait paraître satisfaisante. Mais bien

(1) C'est une réponse analogue qu'avait déjà faite à cette difficulté Gonzalez de Albeda (Disp. LVIII, sect. III) : *Simpliciter et absolutè non est impossibiie quod liberum nostrum arbitrium Deo vocanti consentiat, etiamsi non sit præventum gratia efficaci. Etenim sola gratia sufficienti adjutum habet proximam et expeditam potestatem ad consentiendum si velit..... Necessaria est gratia efficax ut verificetur quod in re ponitur noster consensus, non vero necessaria est ut voluntas nostra habeat potestatem liberam et expeditam ad illum eliciendum si velit..... Dicitur necessarium esse ad consensum nostrum id sine quo de facto noster consensus nunquam est, quamvis sine illo liberè et expeditè posset esse, si voluntas nostra vellet*. C'est, en d'autres termes, ce que nous avons dit nous-même : Les obstacles qui empêchent la grâce suffisante d'aboutir, dépendent de notre seul libre arbitre. Mais ce n'est pas par notre seul libre arbitre et indépendamment de la grâce efficace qu'il arrive que nous voulions et opérions effectivement le bien ; car ce n'est pas indépendamment de la grâce efficace que notre libre arbitre, en fait, n'oppose pas les obstacles qu'il pourrait opposer.

Les considérations qui précèdent suffisent à résoudre l'objection de Bellarmin contre la grâce physiquement déterminante des Thomistes (Controv. *De Gratia et lib. arbit.*, l. I, c. XII). *Si gratia Dei physicè determinat voluntatem, fieri non potest ut detur gratia verè sufficiens quæ simul non sit efficax*. Et voici la raison qu'il en donne : *Ista enim gratia præsente et operante, habet homo gratiam efficacem* ; *ista absente ne sufficientem quidem habet*. L'assertion de l'éminent controversiste nous paraît absolument fausse. A la preuve qu'il en donne nous opposons la distinction toute simple que voici : *Ista enim gratia præsente et operante* (operante modo indefectibili et inimpedibili) *habet homo gratiam efficacem* : Je l'accorde. — *Ista gratia præsente et operante* (operante modo defectibili et impedibili) *habet homo gratiam efficacem* : Je le nie. — *Ista absente* (etiam quæ operatur modo indefectibili et inimpedibili) *ne sufficientem quidem habet* : Je le nie. — *Ista absente* (quæ operatur modo solum defectibili et impedibili) *ne sufficientem quidem habet* : Je l'accorde. — A cette objection de Bellarmin, les Thomistes de l'opinion commune feraient une réponse un peu différente que je n'ai pas à reproduire ici.

plus ardu devient le problème relativement à la production et à la prescience du mal et de la résistance à la grâce. Dans l'hypothèse d'une grâce suffisante qui apporte à la volonté tout ce qui est nécessaire pour vouloir le bien et éviter le mal, tout, jusques et y compris la vertu de mettre en exercice la puissance et l'impulsion à l'acte second, comment expliquer que Dieu connaît par avance, avec une infaillible certitude, qu'en fait il y aura coupable omission de l'acte bon et production du péché? Dire encore que Dieu connaîtra l'une et l'autre dans sa divine causalité : c'est inadmissible, puisque la résistance à la grâce est précisément une opposition à la motion divine, et que le péché est le contraire du bien divin auquel Dieu convie et attire tous les hommes.

Je ferai tout d'abord remarquer que cette difficulté n'est pas particulière à notre théorie spéciale, elle se rencontre également dans la théorie thomiste commune; et, de part et d'autre, les principes de solution sont les mêmes.

D'une part, les deux théories admettent que, dans le péché, l'acte positif auquel est annexée la défectuosité morale vient de Dieu, premier moteur, et tient de Lui tout ce qu'il a d'entité positive en tant qu'être et en tant qu'acte. D'autre part, l'opinion commune non moins que l'autre reconnaît que la motion physique, en concurrence de laquelle est commis le péché, n'est aucunement la cause de cette privation d'ordre moral, laquelle a son origine dans la seule volonté créée. C'est le fait de notre seule volonté si l'acte physiquement bon auquel Dieu nous meut est entaché du désordre moral qui donne à l'acte physique la raison de péché proprement dit. C'est également le fait de notre seule volonté si la grâce suffisante n'est pas réellement suivie de la production effective de l'acte bon, commandé par la loi. La seule différence est que, suivant notre opinion, le libre arbitre a empêché la production de l'acte bon en s'opposant à la motion qu'apportait directement la grâce suffisante; tandis que, suivant l'opinion commune, il a entravé la production de l'acte bon en empêchant la grâce suffisante d'être complétée par la motion effective de la grâce efficace.

C'est donc le sentiment commun des Thomistes, — quelque théorie particulière qu'ils adoptent, — que la causalité et la responsabilité du péché, formellement comme tel, incombe tout



entière au seul libre arbitre. Commune aussi sera leur explication de la connaissance du péché en Dieu. Quoique Dieu ne cause que le bien, et nullement le désordre moral qui fait de l'acte physique un péché proprement dit, il connaît néanmoins le mal moral comme le bien dans les décrets éternels qu'a librement formés sa divine volonté. Mais il faut remarquer qu'il y a deux sortes de décrets divins concernant les actes libres de la créature : des décrets positifs et des décrets permissifs. Les décrets positifs n'ont pour objet que le bien. Seul, le bien peut être voulu par Dieu d'une volonté positive et résulter de la divine opération. Les décrets permissifs ont pour objet, non le bien, mais le mal que fait la seule créature. Dieu ne veut pas le mal, Dieu ne fait pas le mal, mais il peut permettre qu'en certains cas, notre volonté libre le fasse. Nous ne faisons point le mal en vertu du bien, de la perfection, de l'activité positive qui nous vient de Dieu ; mais parce que l'activité, la motion, la direction venant de Dieu, rencontre en nous des obstacles opposés librement par notre volonté défectible. Or, ces obstacles, Dieu pourrait évidemment les écarter. Souvent, il les écarte. Mais il croit devoir, et il peut sans injustice, les laisser parfois se produire. Nous appelons décret permissif le dessein qu'a librement formé, de toute éternité, la volonté divine de laisser se produire, par la faute du libre arbitre, ces obstacles qu'elle aurait pu empêcher. Ces décrets ne seront pas la cause productrice première du mal, et cependant nous affirmons qu'ils peuvent être, et qu'ils sont en effet, la raison représentative première où Dieu le connaît (1).

Voilà ce que nous affirmons. Mais arrivons-nous à en donner une explication démonstrative? — Que la production du mal reste incertaine tant que Dieu n'a pas décrété qu'il ne l'empêchera pas, que, par conséquent, elle ne puisse pas être connue comme une vérité indubitable indépendamment du décret permissif, cela se peut concevoir. Mais que dans le décret permissif Dieu connaisse d'une science certaine que le libre arbitre se déterminera infailli-

(1) ALVAREZ (*De Auxil.*, disp. XI, 4). *Unde in decreto quo Deus, occulto suo judicio sed absque ulla dubitatione justissimo, statuit voluntatem creatam in bono rationis non conservare sed permittere ut ab illo deficiat, atque ad actum peccati in quantum actus est... concurrere, certo cognoscit peccata futura.*

blement au péché, alors que ce décret n'exerce aucune causalité sur la production du mal, il y a là, — je n'ai aucune peine à le reconnaître, — une difficulté dont la solution adéquate m'échappe. C'est même là, à notre avis, que réside le nœud du mystère qui enveloppe le problème de la science divine.

Quelque Thomiste pensera résoudre l'objection en disant que le mal accompagnant toujours un bien et que tout bien, dérivant de l'action divine efficace, Dieu pourra connaître le mal dans la connaissance du bien auquel il est annexé. Sans doute. Mais le lien, qui unit le mal à ce bien produit par Dieu, est un lien contingent dépendant uniquement du libre arbitre défectible. Et la difficulté reparaît : Comment Dieu voit-il infailliblement, dans son décret permissif, que notre volonté, par sa propre défection libre, a adjoint au bien qu'il nous faisait produire, la difformité morale qui constitue le péché (1)?

On dira encore que Dieu en connaissant infailliblement, dans son décret positif conférant la motion effective, tout le bien physique que fera la créature, peut connaître infailliblement aussi l'absence du bien moral, par cela seul qu'il sait n'avoir pas décrété de donner la grâce efficace. Mais autre chose est connaître que par suite du défaut de grâce efficace le bien moral n'a pas lieu dans sa réalité concrète, et autre chose est connaître que, la grâce efficace n'étant pas conférée, il y aura présentement absence du bien moral par omission *coupable*, ou par commission *coupable* du faux bien contraire. La difficulté reste la même : comment, dans le défaut de grâce efficace ou dans la motion naturelle à la réalité physique de l'acte contraire à la grâce, comment Dieu connaît-il que le libre arbitre passe présentement de l'état natif de défectibilité à l'actuelle défection libre, au péché actuel, alors que ni son décret permissif, ni *a fortiori* son décret positif n'exerce une influence causative quelconque sur cette réalisation de la défection ?

Massoulié (2), pour expliquer la connaissance que Dieu a de

(1) Alvarez (*Ibid.*, disp. XXIV, n° 31). *Ad 5um respondetur quod Deus prædeterminat quidem creatam voluntatem ad actionem peccati in quantum actio est, et ad omnes ejus circumstantias secundum quod tales circumstantiæ habent rationem entis, non autem secundum quod habent adjunctam malitiam moralem. Unde ut aliquod peccatum sit futurum, et ut Deus cognoscat certo et infaillibiliter esse futurum, ultra determinationem actus peccati necessario requiritur quod Deus permittat ejus malitiam.*

(2) D. Th. sui. interp. Diss. III, q. VI, art. 1 in fine.



notre résistance, a recours à la science libre de vision par laquelle Dieu voit éternellement présent devant lui tout ce que les créatures réalisent dans le temps. Mais il ne nous dit pas en quel milieu représentatif divin Dieu voit notre libre résistance, et il ne nous explique pas non plus comment Dieu prévoit les obstacles que nous aurions souvent opposés à ses desseins, s'il ne nous avait prévenus et préservés par sa grâce efficace (1).

Nous préférons nous en tenir, avec Alvarez, à la connaissance dans le décret permissif. Si cette explication ne manifeste pas clairement à notre raison bornée comment s'unissent dans l'intelligence divine la permission du mal et la prescience certaine de sa production par notre libre arbitre, elle me paraît toutefois ne rien renfermer de contradictoire. Et, partant, je ne crois pas devoir l'abandonner pour lui préférer, même sur ce point particulier de la connaissance du mal, l'explication moliniste de la science moyenne qui, elle, me paraît contenir de vraies impossibilités.

C'est donc, en définitive, à une obscurité sur la connaissance que Dieu a du mal que se réduit principalement la difficulté inhérente à notre explication. S'il est un système qui puisse nous donner sur ce point une solution pleinement satisfaisante, nous

(1) La solution de Massoulié ne parut pas pleinement satisfaisante à ses contemporains. Aussi le docte dominicain, dans une seconde édition qu'il projetait de son grand ouvrage, se proposait-il d'ajouter une dissertation spéciale pour répondre aux doutes qui s'étaient élevés. La mort qui le surprit, en 1706, ne lui permit pas de la publier. Echard nous apprend que cette dissertation existait manuscrite, et que Massoulié la légua en mourant à ses Frères du couvent de Toulouse. Aura-t-elle disparu à l'époque de la Révolution française, ou bien sera-t-elle restée à Rome dans les archives de l'Ordre? Nous faisons des vœux pour qu'elle soit retrouvée : elle offrirait, croyons-nous, un véritable intérêt théologique.— Billuart (*Tract. de Deo.*, diss. IV, a. VI. Edit. Lequette, p. 223) cite, mais sans insister, cette solution de Massoulié sur la science de Dieu. — Je profite de l'occasion pour réduire à sa juste valeur un renseignement historique de mon article précédent. J'ai dit (nº de janvier 1903, p. 669) que ni les Salmanticenses ni *Billuart*... n'avaient fait mention de l'opinion de Gonzalès et de Massoulié. Il faut restreindre mon assertion à la seule question de la grâce suffisante qui faisait l'objet de mon étude. Car Billuart et d'autres thomistes de l'opinion commune (Cf. Serry, *Histor*, *Congr de Auxiliis*, l. IV, c. XXVI. col. 609; Gazzanica, *De gratia*, p. I, diss. V, c. II, t. VI, p. 114, etc., citent Gonzalez et Massoulié en ce qui regarde leur opinion de la grâce efficace congrue et graduée. C'est bien la preuve évidente qu'ils ont connu également leur sentiment sur la grâce suffisante; mais ils ne s'arrêtent pas à l'examiner,



l'entendrons volontiers et nous lui accorderons sans hésiter notre adhésion. A en croire Bellarmin et le P. Kleutgen S. J., — cités par le R. P. Delatte (1), — aucun système n'existe et n'existera peut-être jamais qui donne une explication pleinement suffisante de la science divine, et il y aura toujours à dire ici-bas : *Mirabilis facta est scientia tua ex me*, ou, suivant l'hébreu, *præ me* ou *super me*.

Fr. H. Guillermin,
Doyen de la Faculté canonique de Théologie,
à l'Institut catholique de Toulouse.

(1) Cf. *De Deo uno secundum naturam*, par le Rme Père Dom Delatte, abbé de Solesmes, (*Solesmis*, 1897). Parmi les ouvrages modernes je ne connais pas, sur la science de Dieu, une dissertation qui soit menée d'un style plus clair et plus ferme et qui résume en moins de pages et avec une égale vigueur l'exposé des systèmes, la pensée des Pères de l'Eglise et les solides raisons des théologiens, de saint Thomas en particulier. Ces mêmes qualités, du reste, se retrouvent dans tout l'ouvrage, et font regretter que le Commentaire du docte Supérieur de la Congrégation des Bénédictins français soit si peu répandu.

LE SURNATUREL

(*Suite*) (1).

CAUSALITÉ, PRÉSENCE, PROVIDENCE DE DIEU DANS L'ORDRE SURNATUREL

Au risque de tomber dans des redites, nous croyons devoir revenir avec quelques développements et un peu plus *ex professo*, sur les relations entre Dieu et les créatures qu'implique le surnaturel, en les considérant tout spécialement du côté de Dieu. Ces relations, du moins les plus générales, celles dont nous entendons nous occuper maintenant, répondent à des relations analogues d'ordre purement naturel, portant le même nom, et sont facilement confondues avec elles. Il y a donc intérêt évident, pour le but de notre étude, à les définir et à les distinguer avec soin.

Nous commencerons tout d'abord par la relation de *causalité*. Nous en avons déjà beaucoup parlé plus haut. Il ne nous reste guère qu'à récapituler et à compléter, et par là à dissiper, si faire se peut, les dernières obscurités qui subsisteraient dans l'esprit du lecteur.

De ce que nous avons dit, il ressort, que Dieu, dans le domaine du surnaturel, n'est pas seulement *cause première*, mais qu'il se fait de plus *cause seconde*, et quelquefois même principe interne immédiat, au sein de la création. C'est là l'union dont nous avons déjà tant parlé, qui est le constitutif du surnaturel, par laquelle Dieu se fait à un certain degré créature, pendant que la créature à son tour est faite, à un certain degré aussi, Dieu ou tout au moins divine. Nous pouvons définir la causalité surnaturelle de

(1) Voir *Revue Thomiste*, numéros de mai, juillet et novembre 1902.

Dieu, celle par laquelle il s'unit à une créature, afin d'y remplir en elle le rôle à la fois de cause première et de cause seconde.

Et qu'on le note bien, il n'est nul besoin à la causalité divine, pour être surnaturelle, de se substituer à celle d'une créature, *afin de suppléer, à l'impuissance de celle-ci*. Lorsque, par exemple, Dieu descend en faveur de l'homme, à un certain anthropomorphisme, il pourrait fort bien se conduire un peu comme font les hommes dans leurs relations mutuelles. Ceux-ci ne s'unissent, ne s'associent pas nécessairement, ni toujours, pour subvenir à leurs indigences réciproques, bien que ce soit le cas le plus ordinaire. Deux amis causent ensemble, ils échangent ce qu'on appelle des lieux communs, constatent l'état de la température, se décrivent un spectacle qu'ils ont l'un et l'autre actuellement sous les yeux : aucun des deux n'a la prétention d'instruire l'autre. La communication de leurs idées et de leurs sentiments, l'union de leur pensée a sa fin en elle-même. Dieu pourrait fort bien converser de la sorte avec l'homme, ne rien lui révéler qu'il ne sache déjà, il pourrait d'une manière générale, unir son action à celle d'une créature, pour la seule fin de l'union, et sans rien ajouter à l'effet que la créature, à elle seule, aurait produit, et, une telle communication, une telle union, une telle coopération constitueraient encore, de la part de Dieu, une faveur surnaturelle.

En se faisant cause seconde, principe immédiat dans l'ordre créé, d'une manière générale, en se faisant créature, comme nous l'avons exposé plus haut, spécialement en condescendant à un certain anthropomorphisme au regard de l'homme, Dieu, il est à peine besoin de le dire, ne se transforme pas, ne change pas en lui-même. Le changement est tout entier du côté des créatures. Le type le plus complet de cette union — par laquelle Dieu se fait en quelque sorte créature, principe d'ordre créé — est l'Incarnation, nous l'avons déjà fait observer. Là, le Verbe de Dieu se fait réellement personne humaine, en s'unissant la nature humaine et se substituant à la personnalité naturelle de l'homme.

Unus autem non conversione divinitatis in carnem sed assumptione humanitatis in Deum. Il n'y a nulle conversion, nul changement du côté de la Divinité. Ainsi en va-t-il en toutes les manifestations du surnaturel. Dieu y vient remplir le rôle d'un principe naturel qu'li

remplace et supplée éminemment, mais sans subir aucune modification en son Être immuable.

Nous disons que, dans les faits surnaturels, Dieu remplit *éminemment* le rôle d'une créature, d'un principe créé, mais nous convenons qu'il ne le remplit pas toujours *formellement*. Il est des cas nombreux où cela ne pourrait s'accorder avec ses attributs. Citons-en quelques exemples

Nous répétons chaque jour, en professant notre foi en la conception surnaturelle et virginale du Christ : *qui conceptus est de Spiritu sancto*. L'Esprit-Saint remplaça partiellement, dans cette œuvre, le principe générateur humain. Cependant pour une multitude de raisons, on ne saurait prétendre que le Saint-Esprit est le Père de l'Humanité du Sauveur.

Lorsque Jésus-Christ changea miraculeusement l'eau en vin, et multiplia les pains au désert, son action divine remplaça éminemment et efficacement les agents naturels qui ont coutume de produire ces deux substances. Toutefois, ce serait une absurdité de supposer qu'elle devint formellement toutes les forces mises en œuvre par la nature et l'industrie humaine pour les obtenir. Ce fut par une équivalence seulement *virtuelle* que le divin Thaumaturge substitua sa puissance à tout cet enchaînement de causes qui concourent normalement à la production du pain et du vin.

Enfin, dans la conservation surnaturelle des accidents eucharistiques, après la transsubstantiation, l'action divine remplace la substance absente de la double matière sacramentelle, c'est à-dire qu'elle en remplit éminemment et virtuellement certaines fonctions ; cependant il est certain quelle ne devient pas formellement substance du même ordre.

Il nous suffira d'avoir rapporté ces quelques exemples des innombrables cas où la substitution de la causalité proprement divine à celle d'une créature est seulement virtuelle.

Il est d'autres cas où elle est formelle, c'est-à-dire où Dieu assume la fonction d'une cause seconde, d'un genre ou d'une espèce donnés, au sens propre du mot qui la désigne. Ainsi en est-il ordinairement dans les œuvres surnaturelles *quod substantiam*. Citons, comme exemple, la grâce sanctifiante. Dieu en est à la fois cause première et cause seconde : il est, disons-nous, non seulement dans cette œuvre, créateur; il est de plus générateur, père, sanctifi-

cateur, ami, objet d'une connnaissance et est d'un amour déifiques, etc. Toutes ces dénominations, entendues dans le sens qu'elles comportent, appliquées au monde spirituel, sont littéralement vraies, et formellement réalisées par les relations qu'établit la grâce sanctifiante entre Dieu et l'homme. Nous aurons l'occasion d'en reparler, en traitant de la vie surnaturelle. Il nous suffira présentement d'avoir esquissé, dans ses grandes lignes, le caractère distinctif de la causalité surnaturelle de Dieu.

La relation que nous allons maintenant examiner est celle de *présence*.

Dieu, considéré comme Créateur, comme Auteur de la nature, remplit l'univers de son immensité. Inutile de nous appesantir sur ce dogme de la philosophie chrétienne. Dieu est partout, répètent les plus humbles manuels de la doctrine catholique, tout comme les doctes ouvrages de théologie. Cette omniprésence de Dieu, qui se démontre par la raison, appartient à l'ordre de la nature.

Il y a aussi une présence de Dieu surnaturelle. En quoi consiste-t-elle, qu'est-ce qui la caractérise? Ne parlons tout d'abord que de la présence surnaturelle de Dieu parmi les hommes. Il nous sera facile d'étendre ensuite notre réponse à tout l'univers, à toutes les créatures possibles; nous n'aurons qu'à la formuler en termes plus généraux.

La présence surnaturelle de Dieu sur la terre est une présence anthropomorphique. Dieu est surnaturellement présent parmi nous en quelque lieu, lorsqu'il est censé l'habiter à la manière d'un être humain. *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis.* C'est encore l'Incarnation qui nous fournit le type le plus achevé de l'habitation surnaturelle de Dieu parmi les hommes. Très réellement et humainement, le Verbe fait chair habita la terre, et il continue de l'habiter par la présence sacramentelle de son corps dans nos temples. Mais, antérieurement à ce grand fait, Dieu, quoiqu'il soit Esprit, s'était choisi certains lieux, qu'il habita ou simplement hanta de préférence, qu'il honora d'une présence anthropomorphique. Citons en premier lieu le paradis terrestre qu'il avait planté, et où il conversait avec les premiers hommes. Rappelons la vision de Jacob, l'étonnement du fugitif à son réveil, lorsqu'il constata la présence surnaturelle du Seigneur au lieu où il avait fait halte: *Vere Dominus est in loco isto et ego nesciebam... non est hic*

aliud nisi domus Dei et porta cœli. Puis le sommet du Sinaï, où Dieu donna rendez-vous à Moïse, et où il demeura quarante jours, pour ainsi dire, en tête à tête avec son envoyé. Ensuite le Tabernacle, le Saint des Saints, l'Arche d'alliance, et finalement le Temple. On se souvient des paroles de Salomon à la dédicace du splendide monument qu'il avait élevé au Dieu de ses pères, et que, en signe d'acceptation, le Seigneur remplissait de sa gloire : *Ædificans ædificavi domum in habitaculum tuum et firmissimum solium tuum in æternum.* Tout son discours, qui est une prière, mériterait d'être cité. Mais il faut nous borner. La présence surnaturelle de Dieu parmi les hommes, nous le répétons, est anthropomorphique. Le lieu qu'il occupe est celui où il entre en communication avec l'humanité, où il donne audience, se manifeste aux hommes par des oracles ou des bienfaits, en un mot, c'est le lieu qui est pour lui ce qu'est le palais, le trône d'une personne humaine éminente et vénérée, vis-à-vis de ses semblables. *Domus Dei.*

Outre cette présence locale de Dieu parmi les hommes, il en est une autre également surnaturelle, d'un ordre plus intime. C'est sa présence dans les âmes et les cœurs. Elle est aussi une présence anthropomorphique, en ce sens que non seulement Dieu habite ou fréquente un lieu, à la manière d'un homme, afin de se rapprocher de l'humanité, mais qu'il se rend l'hôte intime de ceux qui l'aiment, au point de devenir un même esprit avec eux. L'Esprit de Dieu, devient ainsi l'esprit de l'homme. Nous n'avons pas l'intention de nous étendre ici sur cette doctrine de l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes. Nous voulons simplement montrer comment, étant éminemment surnaturelle, elle rentre dans la théorie générale de la présence surnaturelle de Dieu parmi nous, que nous esquissons. Elle fait, disons-nous, que Dieu ne se borne pas à fixer sa demeure dans notre voisinage, à occuper, comme nous et un peu suivant notre mode, une portion de l'espace, un coin de notre terre, mais qu'il pénètre au plus profond de notre âme et y devient, dans une certaine mesure, notre esprit, en entendant ce mot dans le sens large et profond que lui donnent les Saintes Écritures, c'est-à-dire principe moteur et objectif, initial et terminal, d'une vie humano-divine.

Ces solutions, qui regardent la présence surnaturelle de Dieu parmi les hommes, peuvent être étendues, nous le disions plus

haut, à cette même présence, telle qu'elle est possible au sein de toutes les créatures. Nous la pouvons définir : la présence de Dieu dans le lieu des créatures, à l'effet d'occuper, dans une certaine mesure (éminemment, partiellement), la place de l'une d'entre elles, et de la suppléer, puis, corrélativement, d'élever la créature jusqu'au lieu divin. Ce second terme est sans doute le plus mystérieux. Nous concevons encore, faiblement et obscurément, comment Dieu peut descendre et prendre place dans le lieu créé, en se faisant virtuellement créature, quoique, s'il s'agit du lieu spirituel, nous en soyons presque réduits à balbutier des formules métaphoriques dont le contenu nous échappe : mais de comprendre comment une créature peut être reçue dans le lieu propre de la Divinité, par une sorte de déification, c'est là un mystère qui dépasse notre intelligence. Aussi chercherions-nous vainement à nous former une idée de ce Ciel, promis aux élus, lieu par excellence de la présence surnaturelle de Dieu, à la fois corporel, spirituel et divin, où Dieu s'approche aussi près qu'il est possible de la créature, pendant que celle-ci est, en retour, plongée et immergée dans le sein de la Divinité.

L'attribut divin, relatif aux créatures, dont nous allons maintenant parler, est celui de *Providence*. Ici il faut encore distinguer, avec grand soin, entre le côté naturel et le côté surnaturel de la Providence de Dieu. L'oubli de cette distinction nous semble donner lieu à bien des confusions, à bien des méprises, et n'a cessé de fournir des armes aux adversaires de ce dogme professé simultanément par la théologie et la saine philosophie.

La Providence naturelle est surtout méconnue et mal comprise, en ce que nous sommes exposés à nous la représenter sous les traits propres de la Providence surnaturelle, nous en dirons plus loin la raison. Il importe donc d'abord de la caractériser, en faisant appel aux principes déjà posés.

C'est la Providence que le Créateur, considéré comme tel étend sur son œuvre. L'universalité en est le caractère distinctif : ce qui veut dire que, sans doute, elle embrasse tous les êtres de la nature et chacun d'entre eux, mais que, de plus, elle descend du général au particulier. L'ordre naturel est régi par des lois universelles, qui ne sont point arbitraires, mais découlent de l'essence des choses, réalisées en elles-mêmes et contenues dans l'exemplarisme divin.

Or le rôle de la Providence naturelle du Créateur est de veiller à la conservation de cet ordre, à la permanence des lois qui y président, à leur observation constante, à leur extension à tous les événements particuliers, à tous les cas individuels. Elle n'y souffre aucune dérogation, ou si elle en admet quelqu'une c'est pour cesser par le fait même d'être la Providence simplement naturelle et devenir un commencement de Providence surnaturelle.

Cette dernière est, par contre, une Providence particulière : c'est la Providence de Dieu se faisant cause seconde. Relativement à l'humanité elle est anthromorphique, et puis déifique. Elle prend d'abord de l'homme un soin pareil à celui qu'en prendrait un autre homme, un père, un ami, un maître, etc., elle partage même, dans ses effets, la sollicitude de l'individu humain pour lui-même et sa destinée, puis dans ses dispositions elle l'identifie de quelque manière avec Dieu lui-même. A l'égard de toute créature, nous le répétons, c'est une Providence de cause seconde, qui se surajoute à celle de cause première, dont Dieu évidemment ne saurait se départir.

La Providence surnaturelle fait au besoin fléchir les lois de la nature, si elles ne peuvent servir à ses fins, elle y déroge; il serait plus exact de dire qu'elle en modifie l'application et les résultats, en introduisant, dans l'ensemble des causes secondes, un agent de plus, et d'une efficacité souveraine, la sagesse et la puissance de Dieu, venant, dans le propre domaine des causes secondes, prendre rang parmi elles, et ajouter son action à la leur.

Bien que Providence particulière, la Providence surnaturelle de Dieu a encore des lois générales. Il n'y a pas contradiction. Un groupe de privilégiés peut être, et est communément soumis à des lois générales, qui lui sont propres et spéciales, mais s'étendent à tous les individus et à tous les cas semblables. Ainsi Dieu, se faisant Providence spéciale pour un groupe de créatures, a pu les soumettre, dans l'ordre de cette providence, à des lois universelles, spéciales au groupe lui-même, disons-nous, mais universelles pour les membres qui le composent.

A ces lois Dieu est libre encore de déroger et de constituer de la sorte une ou plusieurs classes de privilégiés, objets d'une Providence plus exclusive, plus spéciale, plus surnaturelle. Ces privilégiés existèrent de tout temps. Citons comme exemple la Vierge

immaculée et Mère de Dieu et, au-dessous d'elle, nombre de saints et de saintes, qui furent manifestement favorisés d'une assistance tout exceptionnelle, et surnaturelle à plusieurs titres, par la Providence de Dieu.

Il est certain, en effet, que le surnaturel a bien des degrés. Mais, pour que la Providence divine en faveur d'une créature soit surnaturelle, il suffit qu'elle intervienne une fois ou l'autre pour lui ménager quelque bien ou en écarter quelque mal, en dehors du cours naturel des causès. Elle devient alors réellement Providence particulière, providence de cause seconde, succédanée de la providence que la créature a pour elle-même, ce qui manifestement dépasse toute nature créée. Il est vrai cependant que la Providence de Dieu est surnaturelle à un degré plus éminent, lorsqu'elle s'exerce sur une créature intelligente, élevée à l'ordre divin par des dons intrinsèquement surnaturels, et elle a d'autaut plus ce caractère, qu'elle supplée davantage les activités naturelles de cette créature.

Pour être plus complet il nous faudrait maintenant dire quelques mots sur les rapports mutuels entre la Providence naturelle et la Providence surnaturelle de Dieu. C'est l'un des côtés les plus mystérieux du gouvernement divin. Aussi ne ferons-nous guère qu'énoncer les données du problème.

Il est certain que Dieu est à la fois Providence naturelle et Providence surnaturelle dans le monde. Il ne saurait sacrifier l'un des deux ordres à l'autre; il ne saurait, disons-nous, totalement sacrifier à l'ordre surnaturel, celui de la nature, qui lui sert de *substratum* et de support.

D'autre part, cependant, il y a une certaine opposition entre la nature et le surnaturel, celui-ci étant, comme nous l'avons montré, une substitution au moins virtuelle de Dieu et du Divin, aux causes secondes et aux principes naturels. Le surnaturel n'étend ses conquêtes qu'aux dépens de la nature. Des miracles trop multipliés laisseraient à peine subsister les lois universelles de la Providence ordinaire. Une absorption trop complète par la grâce de toutes les énergies de l'homme le rendrait normalement impropre à accomplir sa destinée naturelle et terrestre. L'horreur absolue de certaines âmes, dont le surnaturel avait pris la totale et exclusive possession, pour tout ce qui est terrestre et charnel, nous offre un

exemple de ce résultat éminemment salutaire à titre d'exception, mais qui, généralisé, tendrait de soi à l'extinction de l'humanité sur la terre, ou tout au moins à un état de paralysie de son activité naturelle, sans doute en opposition avec les desseins du Créateur. Un certain équilibre entre la nature et le surnaturel, au moins pour un temps limité, est donc nécessaire. Maintenir cet équilibre est l'œuvre de la Providence à la fois naturelle et surnaturelle de Dieu. Et c'est là peut-être la raison des limites et des lois qu'il s'est fixées dans la fréquence de ses interventions miraculeuses, dans l'abondance et l'efficacité de ses grâces. Mais reconnaissons-le, nous sommes en présence d'un mystère sur lequel il nous convient de redire : *Quis hominum poterit scire consilium Dei?*

Qu'on nous permette, avant de quitter ce sujet, d'insister encore sur l'utilité de la distinction que nous nous sommes efforcés d'établir entre la Providence naturelle et la Providence surnaturelle de Dieu.

Il est certain que Dieu exerce une Providence spéciale, que nous pouvons appeler anthropomorphique, sur l'humanité, sur les groupes et les individus qui la composent, et même, en vue de l'homme, sur le monde matériel, dont les phénomènes ont une si étroite connexion avec les événements de notre existence, une si grande influence sur notre destinée. C'est là un dogme fondamental de la foi chrétienne. De nombreux rationalistes l'attaquent. Mais ils commettent une méprise, dont les apologistes de la Divine Providence, eux aussi, ne se gardent pas suffisamment. C'est lorsqu'ils supposent que le dogme chrétien de la Providence tel que nous venons de l'esquisser, est une vérité de l'ordre rationnel, découlant de la notion de Dieu, auteur de la nature. Nous croyons qu'il serait avantageux de reconnaître qu'il n'en est rien : que Dieu, considéré exclusivement comme le Dieu de la nature et de la raison, régit les créatures, espèces ou individus, en leur appliquant les lois universelles, établies par lui et fondées sur la nature des choses, qu'il n'y déroge pas, quoiqu'il puisse le faire; que s'il le fait cependant, il cesse d'être *seulement* le Dieu de la nature, puisqu'il introduit dans son œuvre un élément surnaturel.

La seule question de droit sera de savoir si Dieu n'est pas maître, dans sa souveraine liberté, de greffer le surnaturel sur la nature, ce qui veut dire, comme nous l'avons prouvé, s'il n'a pas le pouvoir,

après avoir communiqué la ressemblance de son être et de ses perfections, de se communiquer encore en lui-même, par une union qui l'identifiera à quelque degré, avec ses créatures, en le faisant descendre jusqu'à elles et les élevant jusqu'à lui. Si Dieu a ce pouvoir, comme on n'en saurait douter, sa Providence spéciale et surnaturelle, si hautement affirmée par le Sauveur et professée par l'Église catholique, est une conséquence logique et nécessaire qu'il faut admettre en droit et au moins dans le domaine de la possibilité. Mais, dans le domaine de la réalité, c'est un fait contingent, dont la constatation relève de la connaissance expérimentale et c'est en vain, croyons-nous, que l'on chercherait soit à renverser, soit à établir ce fait par des raisonnements *a vriori* et avec les seules lumières de la raison pure.

Comme nous le faisions remarquer, croyants et incroyants, lorsqu'ils parlent de la Providence, ne parviennent pas à s'affranchir de l'idée propre de la Providence surnaturelle. C'est sous les traits de celle-ci que, même à leur insu, ils se représentent la Providence naturelle. Il est facile d'indiquer la raison de ce fait. C'est parce que le dogme de la Providence est, au premier chef, une vérité révélée. Or, la révélation, surnaturelle en son origine et en sa fin, ne nous parle guère de la Providence que sous sa forme surnaturelle, à la fois anthropomorphique et divine. Au reste les sources immédiates de la révélation ne contiennent pas de traité philosophothéologique, pour nous enseigner explicitement ce qui est de la nature ou appartient au surnaturel. Cette distinction, utile à l'intelligence des dogmes et à la solution des difficultés que les recherches de la raison soulèvent, s'est dessinée lentement dans le cours des âges, et il n'est point sûr qu'elle ressorte encore avec toute la netteté possible, partout où les deux ordres se trouvent en contact.

Ce que nous venons de dire de la Providence divine, naturelle et surnaturelle, s'applique de tout point à Dieu considéré comme rémunérateur et comme juge. Nous concevons à peine en quoi consisterait ce double rôle dans l'ordre purement naturel. Mais il paraît bien certain que la donnée si nettement anthropomorphique, sous laquelle il nous est proposé dans la Révélation, implique le surnaturel. Dans l'ordre exclusivement naturel, la justice distributive et finale, la justice du Dieu Créateur serait

surtout une justice immanente, découlant de la nature des choses. La rémunération serait le fruit spontané des œuvres, comme la science est le fruit de l'étude, le succès est le fruit de l'effort, comme au contraire la défaite est le fruit de la lâcheté, la dégradation de l'ivresse est le fruit de l'intempérance. Mais supposer une intervention directe et spéciale de Dieu, venant d'une manière à peu près humaine, demander compte des actes libres, bons ou mauvais, produits par les créatures raisonnables, prononçant une sentence qui appelle à la récompense ou voue au châtiment, c'est une conception, croyons-nous, d'ordre surnaturel. Tout ce que peut faire la raison pure, c'est de reconnaître que cette conception n'offre rien d'absurde, rien de contradictoire, mais, avec ses seules ressources, elle est également impuissante soit à établir que cette conception exprime une réalité, soit à montrer qu'elle répond à une chimère.

La notion de Dieu rémunérateur surnaturel soulève une redoutable question que nous ne saurions complètement éluder, quoiqu'elle nous semble recouvrir un insondable mystère.

C'est ce qu'on pourrait appeler la question du mal surnaturel.

Dieu, dans l'ordre surnaturel, par une intervention spéciale et directe, récompense les bonnes actions et punit les mauvaises. Il récompense les bonnes actions par le bien qu'il fait à leurs auteurs. Ce bien est surnaturel ; à cela nulle difficulté. Que Dieu s'unisse à la créature, qu'il se fasse, d'une certaine manière, créature, cause seconde et immédiate, afin de répandre le bien, rien qui convienne plus évidemment à la bonté infinie. Mais, lorsqu'il punit les mauvaises actions, il le fait en infligeant un mal à ceux qui les ont commises. Ce mal est-il surnaturel? D'une manière générale, y a-t-il un mal surnaturel? Convient-il à Dieu de descendre dans la sphère ces créatures pour y apporter le mal pour certaines d'entre elles.

Il est clair qu'il ne peut être question du mal moral, *malum culpæ*. Dieu ne peut le vouloir, encore moins le commettre directement, intentionnellement. La seule chose que l'on puisse dire, c'est que, indirectement, occasionnellement, le fait pour Dieu de s'être rapproché des créatures, de les avoir élevées jusqu'à lui, de leur avoir positivement enjoint ses volontés, est cause que, commis par elles, le mal moral confine au surnaturel, en revêtant

le caractère d'une offense personnelle dirigée contre Dieu. Bien plus, le surnaturel seul rend possible un état de guerre entre une créature et Dieu. Autrement il y aurait trop de distance entre les antagonistes : ils ne pourraient se rencontrer sur un terrain commun. Dieu, en descendant jusqu'à nous, se fait pour ainsi dire vulnérable, un peu comme il le devint par l'Incarnation, et, dans ce grand drame qu'il joue avec ses créatures intelligentes, s'il est dédaigné, repoussé, outragé, il y a place pour des représailles de sa part, pour des châtiments décernés et infligés à l'instar de ce qui se passe entre créatures. En dehors même de toute idée de rétribution, ou de vengeance, si Dieu veut bien exercer à l'égard d'une créature la fonction de médecin, ou simplement d'éducateur dans le domaine de la vie surnaturelle, l'on comprend que, intentionnellement, il blesse pour guérir, il éprouve pour fortifier.

Mais de quelle manière ?

Le mal qu'il inflige est certainement et tout d'abord une soustraction. Il s'éloigne, ou repousse temporairement ou pour toujours les créatures indignes ou insuffisamment dignes de lui. Il les dépouille des dons et des attributs surnaturels. *Discedite a me. — Nescio vos. — Dico autem vobis quod nemo virorum qui vocati sunt gustabit cœnam meam.* Il n'y a rien,dans cette conduite qui paraisse à un degré quelconque en opposition avec la bonté divine. Une telle soustraction des biens surnaturels (qui consistent dans l'union avec Dieu est un mal, le plus grand des maux pour qui a une juste appréciation des choses ; mais de la part de Dieu, c'est un mal négatif, c'est la simple cessation d'un bienfait absolument gratuit, auquel nulle nature ne saurait aspirer. Il n'implique pas que Dieu veuille et fasse positivement du mal à quelqu'une de ses créatures.

Cependant il y a des maux positifs, châtiments ou épreuves,qui ont une origine surnaturelle. Or on peut concevoir l'intervention de Dieu à l'égard de ces maux de deux manières.

La première consiste dans une simple permission. Dieu laisse faire les causes secondes, fatales ou libres, ne déroge pas aux lois de la nature, comme il le pourrait ou comme il l'aurait fait surnaturellement, s'il n'avait eu l'intention de punir ou d'éprouver. Il en résulte un mal dont Dieu n'est l'auteur que pour l'avoir laissé

faire. C'est la première conception, disons-nous, du mal surnaturel. Il n'est qu'indirectement et très extrinsèquement surnaturel.

Suivant l'autre conception, il y aurait un mal directement surnaturel. Dieu se ferait virtuellement cause seconde, à l'effet de l'infliger à certaines créatures.

Lorsqu'il s'agit des maux de cette vie, il y a une tendance marquée, parmi les théologiens et les penseurs chrétiens, à croire que l'intervention surnaturelle de Dieu se borne à les permettre, soit à titre de châtiment, soit à titre d'épreuve. Ainsi, après la chute du premier homme, l'humanité fut condamnée par une sentence surnaturelle, au travail pénible, à la douleur et à la mort. Mais en fait, aucun de ces maux n'est surnaturel en soi. Dieu ne se fit pas directement l'exécuteur de sa sentence. Il abandonna la race humaine à l'action des causes secondes et naturelles. Le déluge lui-même, d'après une interprétation en voie de devenir commune, fut dû aux causes physiques. Dieu se contenta de ne point l'empêcher, ce qu'aurait fait sans doute sa Providence surnaturelle, s'il ne se fût point proposé de punir par ce moyen la dépravation des hommes. On en peut dire autant de la destruction de Sodome et des autres villes de la Pentapole. Et lorsque Dieu consentit à éprouver Job, son serviteur, il ne le frappa point lui-même. Il laissa faire le tentateur. Dans les cas en effet où le mal qui arrive surnaturellement accuse manifestement l'action d'une cause intelligente et libre, l'Écriture a coutume de l'expliquer par le passage d'un ange exterminateur, sans nous dire clairement si c'est un ange bon ou un ange mauvais. L'exégèse chrétienne se prononcerait volontiers pour l'ange mauvais : il lui répugne d'admettre qu'un ange bon reçoive la mission de nuire. A plus forte raison, nous semble-t-il, devrait-on répugner à admettre que ce rôle appartient à Celui que la langue chrétienne appelle le bon Dieu. Et de fait, nous le répétons, cette conception pour ainsi dire négative des châtiments ou épreuves surnaturels, infligés aux hommes, durant le cours de cette vie, paraît la plus commune.

Il n'en est plus de même quand il s'agit des châtiments de l'autre vie. Les écrivains catholiques ne semblent pas éprouver de répugnance à admettre que Dieu se fait, par une action surnaturelle, exécuteur de la sentence de damnation ; qu'il est en particulier présent en enfer, d'une présence qui a tous les caractères d'une

présence surnaturelle ; qu'il s'y unit au feu pour lui communiquer une action miraculeuse, intelligente, en un mot qu'il y a un mal surnaturel et même surnaturel *quoad substantiam*.

Nous n'oserions pas combattre cette conception. Cependant nous ne pensons pas qu'elle fasse partie du dépôt de la Révélation. Et peut-être la pensée de nos contemporains, se scandaliserait-elle moins du dogme de l'enfer éternel, si on leur expliquait que la damnation consiste essentiellement dans le malheur, pour le réprouvé, d'être exclu du surnaturel, d'être relégué dans les lieux que Dieu ne remplit pas de sa présence surnaturelle et béatifiante, abandonné aux forces ennemies de la nature, livré en proie à la méchanceté d'autres créatures intelligentes, déchues, dégradées, haineuses..... Cette conception, disons-nous, choquerait moins leur raison, que celle d'un Dieu qui s'est fait virtuellement créature, est descendu à une espèce d'anthropomorphisme et continue ce rôle afin d'exercer par lui-même une vengeance implacable et éternelle sur ceux qui auront dédaigné ses avances, ou se seront montrés indignes d'être associés à sa vie béatifique.

Nous soumettons humblement aux théologiens cette question peu explorée. Lorsque le choix est libre entre deux solutions, il n'est point indifférent, au point de vue apologétique, et même quelquefois au point de vue de l'honneur de Dieu parmi les hommes, de présenter de préférence aux incroyants, celle des deux qui offense le moins leur raison, et sert rendre le dogme plus acceptable.

(*A suivre.*) Fr. ALEXANDRE MERCIER, O. P.



L'ANGE ET LES THÉOPHANIES

DANS L'ÉCRITURE SAINTE

D'APRÈS LA DOCTRINE DES PÈRES

V

LA DOCTRINE DE SAINT JUSTIN

Les Pères, dans leurs ouvrages, expliquent souvent à la fois bon nombre de théophanies; au lieu de rapporter à chacune en particulier ce qu'ils en ont dit; il nous paraît préférable de citer les textes sans les morceler par parties. Nous donnerons donc, en suivant autant que possible l'ordre chronologique, les passages des Pères que nous avons recueillis au sujet des apparitions de Notre-Seigneur, sans nous préoccuper de l'ordre dans lequel ils les mentionnent.

Rappelons, tout d'abord le beau texte où saint Hilaire explique si admirablement la convenance et la signification profonde des apparitions de Notre-Seigneur dans l'Ancien Testament. Il résume on ne peut mieux la pensée des Pères sur ce sujet, et ce sera une introduction toute naturelle à cette partie de notre étude.

« Les mystères de la loi préfigurent les mystères de la dispensa-
« tion évangélique. Le patriarche voit et croit ce que l'apôtre
« prêche et contemple. Comme la loi est l'ombre des biens
« futurs (1), l'ombre et la figure ont exprimé à l'avance le corps
« et la réalité. Dans l'homme qui apparaît, c'est Dieu qui est vu,
« qui est cru, qui est adoré, celui-là qui, dans la plénitude des
« temps, devait être engendré dans l'humanité. La vision est

(1) Heb., x, 1.

« l'ombre et la figure de la vérité qu'elle préfigure. Sous la loi, « Dieu apparaît seulement sous une forme humaine, il n'est pas « né ; bientôt, ce qui était apparu deviendra réalité, car il est né. « L'apparence humaine, sous laquelle il a accoutumé de se faire « voir, sert à nous confirmer la naissance véritable. D'un côté, « Dieu se fait voir en forme humaine, selon l'infirmité de notre « nature; de l'autre, pour guérir notre nature infirme, celui qui « était apparu prend naissance. Aux temps évangéliques, l'ombre « devient corps, la figure vérité, la vision réalité. Dieu pourtant « ne subit pas de changements, quand il apparaît sous forme « humaine, ou bien lorsqu'il naît; il y a entre ses apparitions et sa « naissance une étroite connexion, en sorte qu'il est né, tel « qu'auparavant il était apparu; il est apparu tel que plus tard il « devait naître. La loi nous apprend que le Fils de Dieu, vrai Dieu « lui-même, est apparu aux patriarches sous forme humaine. « Abraham a adoré comme son Dieu, reconnu comme juge « l'homme qui lui est apparu. Et lorsque le Seigneur fit pleuvoir « de la part du Seigneur, il n'est pas douteux que, par ces « paroles : Le Seigneur fit pleuvoir de la part du Seigneur, la loi « ne veuille nous faire entendre et signifier par là le Père et le « Fils (1). »

Saint Justin, qui se présente le premier sur la liste des auteurs que nous étudions, a traité longuement, dans son dialogue contre Tryphon, des apparitions divines dans l'Ancien Testament; il y revient à diverses reprises pour prouver aux juifs la divinité de Notre-Seigneur, personne distincte du Père, Verbe du Père, Dieu avec lui. Il serait trop long de rapporter tout ce qu'il a écrit à ce sujet, nous nous contenterons de reproduire les passages les plus saillants.

Après avoir raconté l'apparition de Dieu au chêne de Mambré, saint Justin poursuit, en s'adressant à son interlocuteur : « Puisque « vous comprenez si bien les Écritures, je vais essayer de vous « prouver, d'après leur témoignage, la vérité de ce que j'avance; « c'est-à-dire qu'après le Créateur de l'univers, il existe un « autre Dieu et Seigneur qu'on désigne aussi sous le nom d'Ange, « parce qu'il annonce aux hommes tout ce que veut leur

(1) *De Trinit.*, lib. V, 17. *P. L.*, 10, 139-140.

« annoncer le Dieu créateur, au-dessus duquel il n'est pas d'autre « Dieu..... Comment se fait-il que celui des trois anges, qui avait « dit, devant la tente : Je reviendrai vers toi, lorsque l'heure en « sera venue, et alors il naîtra un fils à Sara (1), ait reparu, en « effet, après la naissance du fils de Sara, et que, dans le même « passage, l'Écriture déclare qu'il était Dieu. Pour vous faire « comprendre encore plus clairement ma pensée, écoutez ce que « dit Moïse en propres termes; voici ces paroles : Et Sara ayant « vu le fils d'Agar, servante égyptienne, jouant avec son fils Isaac, « elle dit à Abraham : Chasse cette servante et son fils..... « Abraham écouta ceci avec peine à cause de son enfant. Mais « Dieu lui dit : Que cette parole sur l'enfant et sur ta servante ne « te paraisse pas dure, et, quelque chose que dise Sara, écoute sa « voix, car c'est d'Isaac que ta postérité prendra son nom (2). Ne « voyez-vous pas que celui qui, près du chêne, avait promis de « revenir..... revint en effet, comme dit l'Écriture, et qu'il est « vraiment Dieu, ainsi que le prouvent ces paroles, et Dieu dit à « Abraham : Que cette parole sur l'enfant et ta servante ne te « paraisse pas dure (3)..... Si je ne pouvais vous montrer par les « Écritures que l'un d'eux était Dieu, et que, comme je l'ai dit « déjà, il est appelé Ange parce qu'il est chargé de porter aux « hommes les ordres du Souverain Créateur, vous seriez excu- « sables de penser ici comme votre nation à l'égard de celui qui « parut au monde sous une forme humaine ainsi qu'il s'était fait « voir à Abraham, accompagné de deux anges, bien qu'il fût Dieu « avant la création du monde... Eh bien, m'appuyant toujours sur « les Écritures, je m'efforcerai de vous convaincre que celui qui « s'est montré à Abraham, à Jacob et à Moïse, et qui est appelé « Dieu dans les Livres saints, est autre que le Dieu qui a tout créé, « autre dis-je, par le nombre, mais non pas par la volonté. Car « j'affirme qu'il n'a jamais rien fait que ce que le Dieu créateur, « au-dessus duquel il n'y a pas d'autre Dieu, a voulu qu'il dise, « ou qu'il fasse... Le texte de l'Écriture que j'ai précédemment « allégué va vous mettre cette vérité sous les yeux. Le voici : Le

(1) Gen., xviii, 10.
(2) Gen., xxi, 9-12.
(3) Gen., xxi, 12.

« soleil se leva sur la terre, et Loth entra à Ségor et le Seigneur fit « pleuvoir du ciel, sur Sodome, le soufre et le feu de la part du « Seigneur; il détruisit ces cités et toute la contrée qui les « environne (1). »

Après avoir rapporté sommairement l'entretien d'Abraham avec Dieu, saint Justin poursuit : « Ne voyez-vous pas maintenant que « l'un de ces trois anges est Dieu et Seigneur, qui exécute les or- « dres de celui qui est dans les cieux, qu'il est le Seigneur des « deux anges? Car, lorsque ceux-ci furent partis pour Sodome, il « resta seul avec Abraham et lui adressa les paroles que rapporte « Moyse. Abraham retourna à sa demeure, lorsque Dieu se fut en « allé après cet entretien. Mais dès que l'ange (qui était avec « Abraham) est arrivé (à Sodome), ce ne sont plus deux anges, « mais celui qui est le Seigneur lui-même qui converse avec Loth. « C'est le Seigneur recevant du Seigneur qui est dans les cieux, « c'est-à-dire du créateur de toutes choses, la mission de faire « tomber sur Sodome et Gomorrhe les fléaux retracés par l'Ecriture « en ces termes : Le Seigneur fit pleuvoir du ciel sur Sodome et « Gomorrhe, le soufre et le feu de la part du Seigneur (2) (3). (Gen. « 19. 24.).

« Le Dieu qui se fit voir aux patriarches est souvent appelé ange « et Seigneur, afin que vous sachiez par là qu'il est le ministre « du Dieu créateur..... L'Esprit-Saint, racontant par Moyse ce qui « arrive à Jacob, petit fils d'Abraham, s'exprime en ces termes : « Lorsque le temps de la conception des brebis fut venu, je vis en « songe les boucs et les béliers monter sur les chèvres et les « brebis..... et l'ange me dit : Jacob, Jacob. Et moi, je répondis : « Qu'y a-t-il, Seigneur? Et il me dit..... Je suis le Dieu qui me suis « montré à toi dans ce lieu qui appartient au Seigneur, où tu as « consacré par l'onction une pierre en mémoire de moi, et as fait « un vœu. Maintenant, donc, sors de cette terre, lève-toi, et re- « tourne dans le pays de ta naissance, je serai avec toi (4).

« Dans un autre endroit, l'Esprit-Saint dit encore au sujet de « Jacob..... Il demeura seul, et voilà qu'un ange lutta avec lui jus-

(1) Gen., xix, 23, 25.
(2) Gen., xix, 24.
(3) *Dial. c. Tryph.*, LVI. *P. G.*, 6, 596-605 passim.
(4) Gen., xxxi, 10-13.

« qu'au matin, et, quand cet ange vit qu'il ne pouvait le vaincre, « il toucha le nerf de sa cuisse..... Or l'ange lui demanda : Quel « est ton nom? Il répondit Jacob. L'ange lui dit : Ton nom ne sera « plus Jacob mais Israël, car tu as été fort contre Dieu; combien « plus seras-tu fort contre les hommes. Alors Jacob lui demanda « quel était son nom, et il répondit : Pourquoi me demandes-tu « mon nom? Et il le bénit et Jacob appela cet endroit vision de « Dieu disant : J'ai vu le Seigneur face à face, et mon âme s'est « réjouie (1).

« Et ailleurs l'Ecriture dit encore du même Jacob : Jacob vint « donc à Luza..... nommée Béthel..... et il éleva là un autel, et il « appela ce lieu du nom de Béthel, car c'est là que Dieu lui ap- « parut alors qu'il fuyait devant son frère Esaü..... Or Dieu ap- « parut encore à Jacob, quand il arriva de Mésopotamie de Syrie; « il le bénit et lui dit : Désormais tu ne t'appelleras plus Jacob, « Israël sera ton nom. Il l'appela Israël et lui dit : Je suis le Dieu « tout-puissant (2).

« Vous le voyez, celui qui apparut à Jacob est appelé Dieu; il « l'est en effet et le sera toujours. Il importe de citer encore ici « l'endroit de l'Ecriture qui nous apprend comment se fit voir à « Jacob fuyant devant son frère Esaü Celui qui est tout à la fois « désigné sous les noms d'ange, de Dieu et de Seigneur, qui se « montre à Abraham et lutta contre ce même Jacob sous l'appa- « rence d'un homme, voici ce passage :

« Or, Jacob, quittant le puits du serment, poursuivit son chemin « pour Haran, et, arrivé en un certain lieu, il y dormit... et eut un « songe. Voilà qu'il y avait une échelle posée sur la terre dont le « sommet touchait le ciel, et les anges de Dieu montaient et des- « cendaient par elle, et le Seigneur appuyé sur l'échelle, lui dit : « Je suis le Seigneur, Dieu d'Abraham ton père, et le Dieu d'Isaac, « ne crains pas... Quand Jacob se fut éveillé de son sommeil, il « dit : « Véritablement le Seigneur est en ce lieu-ci, et je ne le « savais pas... et Jacob, se levant le matin, prit la pierre... et l'éleva « comme un monument, et il appela ce lieu, la maison de Dieu (3).

« Après avoir ainsi parlé, j'ajoutai encore : Souffrez que je vous

(1) Gen., xxxii, 24-30.
(2) Gen., xxxv, 6-10.
(3) Gen., xxviii, 10-19.

« montre, d'après le livre de l'Exode, comment cet ange, ce Dieu, ce Seigneur, cet homme, que virent Abraham et Isaac, est apparu au milieu du buisson ardent, et lui a parlé... Voici ce que nous lisons dans l'Exode : Et il advint longtemps après que le roi d'Égypte mourut, et les enfants d'Israel gémirent à cause de la multitude de travaux dont on les accablait, et ce qui suit jusqu'à ces paroles : Va et assemble les anciens d'Israel, et tu leur diras : Le Seigneur, Dieu de vos pères, m'est apparu, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob, disant : Je vous ai visités... (1). Je vous prouverai... que celui qui est appelé du nom d'Ange, et qui est Dieu, était seul quand il s'est montré à Moyse, et s'est entretenu avec lui. Voici comment s'exprime l'Écriture : L'ange du Seigneur lui apparut dans une flamme de feu au milieu d'un buisson, et il voyait que le buisson brûlait et ne se consumait pas. Moyse dit alors : J'irai et je verrai cette grande vision et pourquoi le buisson ne se consume pas. Mais le Seigneur, voyant qu'il venait pour regarder, l'appela du milieu du buisson (2).

« Ainsi que nous l'avons vu, l'Écriture appelle du nom d'ange celui qui apparut en songe à Jacob, et nous apprend après ce qu'est cet ange par ces paroles : Je suis le Dieu qui t'apparut lorsque tu fuyais devant Esaü ton frère ; elle nous dit à l'époque d'Abraham qu'il est le Seigneur qui portait de la part du Seigneur résidant au plus haut des cieux la sentence prononcée contre Sodome. De même, en cet endroit l'Écriture nous dit bien que l'ange du Seigneur apparut à Moyse, mais elle déclare ensuite que cet ange est Dieu et Seigneur, ne désignant pas un autre que celui qui nous est montré dans une foule d'endroits comme le ministre du Très-Haut qui ne connaît point de Dieu au-dessus de lui.

« Je vous prouverai aussi, par d'autres témoignages de l'Écriture, qu'avant toutes choses, Dieu a engendré de Lui-même dès le commencement une vertu, une intelligence que l'Esprit-Saint appelle la gloire du Seigneur, et nomme tantôt Fils, tantôt Sagesse, tantôt Ange, tantôt Dieu, ailleurs Seigneur, Verbe.

. . . . . .

(1) Ex., II, 23-III, 16.
(2) Ex., III, 2-4.

« Quelquefois, il se donne lui-même le titre de Chef suprême. « C'est le nom qu'il a pris quand il s'est montré à Josué (1), fils « de Nun, sous une forme humaine. Car il a tous ces noms comme « ministre des ordres de Dieu le Père, et né de ce Père par sa « volonté. Ce qui se passe en nous est un exemple de cette généra- « tion. La parole que nous proférons, nous l'engendrons sans rien « perdre de nous-mêmes, car la parole qui est en nous, je veux « dire la raison, n'est pas diminuée lorsque nous la proférons. « C'est encore ce que nous voyons à l'égard du feu. Une flamme « naît d'une autre flamme sans que la première en soit affaiblie, la « seconde existe et brille sans diminuer celle à laquelle elle doit « son existence et sa clarté. J'ai pour témoin de ce que j'avance le « Verbe divin, le Dieu lui-même engendré du Père de toutes choses, « Verbe et sagesse, vertu et gloire du Père tout-puissant, qui nous « dit par Salomon... Le Seigneur m'a possédée au commencement « de ses voies, etc... Saint Justin rapporte tout entier le célèbre « texte des proverbes, puis il poursuit :

« Cette vérité, nous l'apprenons encore par l'Esprit-Saint parlant « par Moyse, lorsqu'il nous montre, au moment de la création de « l'homme, Dieu le Père s'entretenant avec celui que l'Écriture « nous a fait voir comme Dieu en d'autres circonstances. Faisons, « dit-il, l'homme à notre image et à notre ressemblance... C'était « ce véritable Fils engendré du Père avant la création, qui était « avec le Père et s'entretenait avec lui, ce Fils que Salomon appelle « la sagesse de Dieu, que l'Écriture nous montre par le même Sa- « lomon comme le principe de toutes choses, et comme engendré « de Dieu; et qui s'est révélé lui-même sous ces traits à Josué fils « de Nun... Écoutez ces paroles tirées du livre de Josué : Comme « Josué était dans la plaine de Jéricho, il leva les yeux et vit un « homme debout devant lui. Et Josué s'approchant lui dit : Es-tu « avec nous ou avec nos adversaires? Celui-ci lui répondit : « Je « suis le chef de l'armée du Seigneur, et maintenant je viens. Et « Josué tomba prosterné contre terre et l'adorant lui dit : Sei- « gneur, que commandez-vous à votre serviteur? Le prince de la « milice de Dieu dit à Josué : « Ote la chaussure de tes pieds, car « le lieu où tu es est saint. Or Jéricho était fermée et fortifiée,

(1) Jos., v, 14.

« personne n'en sortait. Et le Seigneur dit à Josué : « Je te livre« rai et soumettrai Jéricho et son roi et tous ses vaillants guer« riers (1). »

Saint Justin, vers la fin de sa controverse avec Typhon, revient encore sur le même sujet dans les termes suivants : « En un « endroit de l'Exode, l'Esprit-Saint nous dit par Moyse : Le Seigneur « parla à Moyse et lui dit : Je suis le Seigneur qui me suis montré « à Abraham, à Isaac et à Jacob, car je suis leur Dieu. Je ne leur « ai pas fait connaître mon nom, mais je leur ai donné mon « Testament (2). Moyse dit ailleurs : Un homme lutta avec Jacob « et il assura que cet homme était Dieu, car il rapporte que Jacob « s'écria : J'ai vu le Seigneur face à face et mon âme a été sauvée (3). « Il ajoute que le lieu de cette lutte, de cette vision, de cette béné« diction du Seigneur, Jacob l'appela Face de Dieu. Il apparut « semblablement à Abraham comme le rapporte Moyse, Dieu se « montra près du chêne de Mambré à Abraham assis à la porte de « sa tente vers l'heure de midi (4)..... L'Écriture nous rapporte « encore comment celui qui est et qui était s'entretient avec le « patriarche : Je ne cacherai pas à mon serviteur Abraham ce que « je vais faire (5).

« Je rappelai, dit saint Justin, les paroles de Moyse qui viennent « après, et que j'avais précédemment expliquées, d'où il demeure « prouvé que Celui qui apparut à Abraham, à Isaac, à Jacob, et « aux autres patriarches, préside à tout sous le Dieu Père et sou« verain maître, dont il exécute les volontés, et qu'il est lui même « appelé Dieu dans les Écritures. A ces citations j'en ajoutai une « nouvelle. Lorsque le peuple désira manger de la chair, Moyse ne « crut point à la parole de celui qui prend ici le nom d'ange, et « qui lui promettait que Dieu donnerait au peuple jusqu'à satiété « la nourriture qu'il désirait. Voici ce que fit et ce que dit, en cette « circonstance, celui qui est Dieu et qui se représentait comme un « ange. L'Écriture nous le rapporte en ces termes : Le Seigneur « dit à Moyse : La main de Dieu est-elle affaiblie ? tu verras à

(1) Jos., v, 13,-vi, 2.
(2) *Dial. c. Tryph.*, LVIII, 62. *P. L.*, 6, 600-620.
(3) Ex., vi, 23.
(4) Gen., xxxii, 24-30.
(5) Gen., xviii, 1-2.

« l'œuvre si ma parole s'accomplira ou non (1). Et dans un autre « endroit, l'Écriture s'exprime ainsi : Tu ne passeras pas le fleuve « du Jourdain, le Seigneur ton Dieu qui marche devant toi exter- « minera lui-même les nations.

« J'aurais bien d'autres passages semblables à vous citer de « Moyse et des Prophètes; mais tous ceux-ci doivent vous suffire, « je pense, pour vous en convaincre, lorsque vous lisez ces paroles: « Le Seigneur disparut de devant Abraham (2), ou bien : le « Seigneur dit à Moyse (3), et ailleurs : Le Seigneur descendit pour « voir la tour qu'avaient élevée les enfants des hommes (4), ou ces « autres paroles : Dieu ferma en dehors l'arche de Noé (5), pour « vous convaincre, dis-je, que ce n'est pas le Dieu incréé qui est « descendu ou monté de quelque endroit (6) ».

Cette même doctrine sur la mission du Fils envoyé par le Père, interprète de ses volontés, nous la trouvons encore professée par saint Justin dans le passage suivant de sa première Apologie. « Au « temps, dit-il, où Moyse reçut l'ordre de descendre en Egypte et « d'en faire sortir le peuple d'Israël qui y demeurait, le Christ notre « Seigneur, se montrant sous l'apparence de la flamme du buisson, « s'entretint avec lui, alors qu'il faisait paître en Arabie les trou- « peaux de son beau-père, et il lui dit : Ote ta chaussure, viens et « écoute. Moyse se déchaussa et s'approcha; il entendit qu'il devait « descendre en Egypte pour en faire sortir le peuple d'Israël. « Grandement fortifié par le Christ qui lui avait parlé sous l'appa- « rence du feu, il descendit et délivra son peuple, accomplit de « grands et nombreux prodiges.....

« Les juifs encore maintenant enseignent que c'est le Dieu au- « dessus de tout nom qui s'est entretenu avec Moyse. Aussi le « Saint-Esprit les en blâme par le prophète Isaïe lorsqu'il dit : Le « bœuf a reconnu celui qui le possède et l'âne la crèche de son « maître, mais Israël ne m'a point connu, mon peuple ne m'a pas « compris, et Jésus-Christ lui-même reprochant aux Juifs de ne « connaître, ni ce qu'est le Père ni ce qu'est le Fils, dit lui-même.

(1) Gen., xviii, 17.
(2) Num., xi, 23.
(3) Gen., xviii, 33.
(4) Exod., pass.
(5) Gen., xi, 5.
(6) Gen., vii, 16.

« Personne n'a connu le Père sinon le Fils, ni le Fils sinon le Père, « et ceux à qui le Fils l'aura révélé. Or le Verbe de Dieu, c'est son « Fils (1), comme nous l'avons dit. On l'appelle aussi ange et « apôtre, car il nous annonce tout ce qu'il faut connaître, et il est « envoyé pour faire connaître ce qui doit être annoncé. Aussi Notre-« Seigneur, dit-il (2), celui qui m'écoute, écoute celui qui m'a « envoyé. Ceci, du reste, est évident d'après les livres de Moyse. Il y « est dit en effet : L'ange de Dieu parla à Moyse dans la flamme « ardente du milieu du buisson et dit : Je suis Celui qui suis, Dieu « d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, Dieu de ton père, « descends en Égypte, et fais sortir mon peuple (3).

« Nous avons dit tout ceci pour prouver que Jésus-Christ est « Fils de Dieu et apôtre, d'abord étant Verbe, il est apparu tantôt « sous la forme du feu, tantôt dans une image incorporelle ; main-« tenant, fait homme pour le salut de la nature humaine, selon la « volonté du Père, il a bien voulu endurer tout ce que les Juifs « dans leur folie, poussés par le diable, ont entrepris contre lui. « Les Juifs, qui lisent expressément dans les saintes Lettres : L'ange « de Dieu parla à Moyse dans la flamme du buisson, et dit : Je suis « Celui qui suis, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de « Jacob, prétendent que c'est le Créateur de toutes choses qui parle « ainsi à Moyse. Le prophète Isaïe le leur reproche lorsqu'il leur « dit : Israël ne m'a pas connu, mon peuple ne m'a pas compris « et Jésus lui-même, ainsi que nous l'avons montré, leur dit : « Personne ne connaît le Père sinon le Fils, et le Fils sinon le « Père, et ceux à qui le Fils l'a révélé (4). Donc les Juifs qui croient « que c'est le Père de toutes choses qui s'est entretenu avec Moyse « tandis que c'est le Fils de Dieu qui lui a parlé, lui qui est appelé « Ange et Apôtre, sont à bon droit accusés par le prophète et par « le Christ lui-même de ne connaître ni le Père ni le Fils. Car ceux « qui disent que le Père est le Fils sont convaincus de ne pas con-« naître le Père et de ne pas savoir que le Père a un Fils qui est le « Verbe premier-né de Dieu, Dieu lui-même. Il s'est d'abord « montré à Moyse et aux autres prophètes sous l'apparence du feu,

(1) *Dial. c. Tryph.*, 126-127, *P. G.*, 6, 768-773.
(2) Is., I, 3.
(3) Matth., II, 27.
(4) Luc., x, 16.

« et sous une image incorporelle, et maintenant au temps de votre « empire, ainsi que nous l'avons dit plus haut, il est né homme, « d'une Vierge, selon la volonté du Père. Et pour le salut de ceux « qui croient en lui, il a daigné s'annihiler et souffrir pour vaincre « la mort par sa mort et sa résurrection. Ce qui du milieu du « buisson a été dit à Moyse : Je suis Celui qui suis, le Dieu « d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu de tes « Pères nous prouve que même après leur mort, ces patriarches « demeurent encore et sont les hommes du Christ. Car eux, les « premiers parmi les hommes, se sont occupés à rechercher « Dieu (1). »

Remarquons en passant que ce dernier texte de saint Justin suffirait à lui seul pour le justifier des accusations qu'on a portées contre sa doctrine; il est impossible de trouver affirmée avec plus de netteté qu'elle ne l'est dans ce passage l'éternité du Verbe et la distinction des personnes.

VI

LA DOCTRINE DES AUTRES PÈRES AVANT LE CONCILE DE NICÉE

Saint Théophile d'Antioche comme saint Justin reconnaît la divinité du Fils qui s'est montré dans l'Ancien Testament. Il a peut-être quelques expressions difficiles à entendre. Mais le contexte les explique suffisamment, car on ne saurait admettre qu'à quelques lignes de distance, il ait pu se contredire aussi grossièrement. Il répond à cette objection : « Comment pouvez-vous maintenant « nous présenter Dieu se promenant dans le Paradis (2), vous qui « disiez tout à l'heure qu'il ne pouvait être renfermé dans aucun « lieu ? Ecoutez ma réponse : Sans doute le Dieu suprême, le « Père de toutes choses n'est et ne peut être renfermé dans aucun « lieu, car il n'en est aucun qui le circonscrive. Mais son Verbe,

(1) *Apol.* I, 62-63. *P. G.*, 6, 421-425.
(2) Gen., iii, 9.

« par lequel il a tout fait, et qui est à fois sa vertu et sa sagesse, « son Verbe, dis-je, représentant le Père et maître de toutes choses « venait dans le Paradis comme personne divine et conversait avec « Adam. L'Écriture elle-même nous apprend, en effet, qu'Adam « entendit une voix. Or, que pouvait être cette voix, si ce n'est le « le Verbe de Dieu, qui est aussi son Fils, non point qu'il ait été « engendré d'une manière charnelle... Mais il a toujours été dans « le sein de son Père, ainsi que la vérité nous le raconte. Il est de « toute éternité. Avant que quoi que ce fût ait été créé, il est son « conseil, puisqu'il est sa pensée et sa sagesse. Lorsque ensuite « Dieu voulut créer, ainsi qu'il l'avait résolu, il engendra son « Verbe émané de lui, et antérieur à toute créature. Cependant il « ne se priva pas lui-même de son Verbe, mais il l'engendra de « telle sorte qu'il fût toujours avec lui. Voilà ce que nous enseignent « les Écritures et tous ceux qui ont été inspirés du Saint-Esprit, « parmi lesquels Jean s'exprime ainsi : Au commencement était le « Verbe, et le Verbe était avec Dieu (1). Il nous montre par ces « paroles que Dieu seul existait au commencement et que son « Verbe était avec lui. Puis il ajoute : Et le Verbe était Dieu, toutes « chose ont été faites par Lui et rien n'a était fait sans Lui. Donc « le Verbe est Dieu et né de Dieu ; il peut être envoyé par le Père « de toutes choses dans un lieu quelconque, selon son bon plaisir, « et lorsqu'il y est, on le voit, on l'entend, il est véritablement pré- « sent en ce lieu (2). »

Saint Irénée dans ses livres contre les hérésies se fait un argument des apparitions de Notre-Seigneur sous l'ancienne loi, pour en conclure que les deux Testaments s'accordent de tout point et n'ont qu'un seul et même auteur.

« Le Christ, dit-il, est la fin de la loi, pour justifier tous ceux « qui croient (3). Et comment le Christ serait-il la fin de la loi, s'il « en était encore le commencement, car celui qui peut donner la « fin à toutes choses est aussi celui qui lui donne son commence- « ment ? C'est lui-même qui a dit à Moyse : J'ai vu l'affliction de « mon peuple en Égypte et je suis descendu pour le délivrer (4).

(1) Joan., I, 1.
(2) *Ad. Autol.*, lib. II, 22. *P. G.*, 6, 1088.
(3) Rom., x, 3-4.
(4) Ex., III, 7-8.

« Car nous voyons, dès le commencement, le Verbe de Dieu des-
« cendre du ciel et y remonter pour sauver ceux qui étaient
« malades (1).

« Le Christ est comme une semence répandue dans toute l'Écri-
« ture. Ici il fait entendre voix à Abraham (2); là c'est à Noé quand
« il lui indique les dimensions de l'arche (3); ailleurs, on nous le
« montre à la recherche d'Adam (4); dans un autre endroit, por-
« tant le jugement contre les habitants de Sodome (5); ici, il appa-
« raît à Jacob, et lui montre le chemin qu'il doit suivre (6); là, il
« parle à Moïse du milieu du buisson ardent (7) (8). »

Ecoutons maintenant Clément d'Alexandrie qui nous montre Notre-Seigneur se faisant dans l'Ancien Testament le précepteur et le pédagogue des justes et des patriarches de l'ancienne loi.
« Notre pédagogue, dit-il, c'est le Dieu saint Jésus, le Verbe, le
« chef de l'humanité tout entière ; lui le Dieu plein de bonté pour
« les hommes est notre pédagogue. C'est de lui que parle l'Es-
« prit-Saint dans le cantique : Lui-même a secouru son peuple dans
« le désert, lorsque la soif le dévorait, il l'a protégé dans la terre
« aride et sans eau, il l'a guidé, il l'a gardé comme la prunelle de
« l'œil. Comme l'aigle défend son nid et veille sur ses petits, éten-
« dant ses ailes pour les soutenir et les portant sur son dos, ainsi
« le Seigneur seul les a conduits, il n'y avait point avec eux de Dieu
« étranger (9). L'Écriture montre clairement qu'il est notre péda-
« gogue, lorsqu'elle rapporte comment il les a conduits. Ailleurs
» encore, il se montre tel lorsque, parlant en son propre nom, il
« dit : Je suis le Seigneur ton Dieu, qui t'ai fait sortir d'Égypte (10)
« Qui donc a le pouvoir de faire sortir et de faire rentrer, n'est-ce
« pas le pédagogue ? C'est lui qui s'est montré à Abraham et lui a
« dit : Je suis ton Dieu, sois pour moi un objet de complai-

(1) *Adv. Hær.*, lib. IV. c. xii, 4. *P. G.*, 7, 1005.
(2) Gen., xii, 1.
(3) Gen., vi, 14 et seqq.
(4) Gen., iii, 9.
(5) Gen., xix, 24.
(6) Gen., xxviii.
(7) Ex., iii, 6.
(8) *Adv. Hær.*, lib. IV, c. xvi, 1. *P. G.*, 7, 1000.
(9) Deut., xxxii, 10-12.
(10) Ex., xx, 1.

« sance (1). Comme un excellent pédagogue, il l'instruit pour qu'il « soit un serviteur fidèle. Sois irrépréhensible, et j'établirai mon « alliance entre moi et toi et ta race (2).

« Le même apparaît évidemment le pédagogue de Jacob, car il « lui dit : Voici que je suis avec toi ; je te protégerai dans la route « où tu marcheras, je te ramènerai dans cette terre, je ne t'aban- « donnerai pas jusqu'à ce que j'aie accompli tout ce que je t'ai « dit (3). C'est avec lui que l'Écriture nous rapporte que lutta « Jacob. Jacob, dit-elle, resta seul et un homme, le péda- » gogue (4), luttait avec lui jusqu'au matin. Il était cet homme qui « en même temps luttait et soutenait son adversaire, qui combat- « tait avec lui et préparait à la lutte contre le diable son soldat « Jacob. C'était le Verbe qui oignait ainsi Jacob pour le combat, « lui le pédagogue du genre humain. Jacob, dit l'Écriture, l'inter- « rogea et lui dit : Dites-moi quel est votre nom? Il répondit : « Pourquoi me demandes-tu mon nom (5)? Il réservait ce nom nou- « veau au nouveau peuple, au peuple enfant. Il était alors le Dieu « sans nom, car il ne s'était pas fait homme. Jacob nomma pour- « tant le lieu : Face de Dieu, car dit-il, j'ai vu Dieu, face à face « et mon âme a été sauvée (6). La Face de Dieu, c'est son Verbe « par lequel il nous illumine et se fait connaître. C'est alors aussi « qu'il fut appelé Israël après qu'il eut vu le Seigneur Dieu. « Celui-là est Dieu, Verbe, Pédagogue, qui lui dit encore plus tard : « Ne crains pas de descendre en Égypte (7). Voyez comme le « Pédagogue protège le juste, comment il fortifie (oint pour la « lutte) son soldat, lui apprend à supplanter son adversaire.

« Le même encore sert de pédagogue à Moyse : Le Seigneur dit « en effet : Si quelqu'un pèche contre moi, je l'effacerai de mon « livre; maintenant va et conduis le peuple au lieu que je t'ai dit. « En cet endroit il est le maître qui enseigne comment il faut diri- « ger les enfants. Et vraiment le Seigneur était par Moïse le péda- « gogue de l'ancien peuple, il l'est par lui-même du nouveau, il se

(1) Gen., xvii, 1.
(2) Gen., xvii, 2.
(3) Gen., xviii, 15.
(4) Gen., xxxii, 24.
(5) Gen., xxxii, 29.
(6) Gen., xxxii, 30.
(7) Gen., xlvi, 3.

« laisse voir face à face. Voici, dit-il à Moyse, que mon ange marche
« devant toi (1). Il marque par là cette fonction particulière du
« Verbe de conduire et d'annoncer la bonne nouvelle. Mais le
« Verbe conserve en même temps la dignité suprême qui convient
« à la Divinité. Au jour où je les visiterai, dit-il, je ferai retomber
« sur eux tous leurs péchés (2), c'est-à-dire au jour ou j'apparaîtrai
« comme juge, j'infligerai à leurs péchés le châtiment qu'ils
« méritent... L'ancienne alliance était pour l'ancien peuple : c'était
« par la crainte que la loi le conduisait, alors le Verbe était ange.
« Au nouveau peuple une nouvelle alliance a été donnée, le Verbe
« s'est fait chair, la crainte fait place à la dilection, et Jésus,
« l'ange mystique (de l'Ancien Testament), prend naissance (3).

Origène, le disciple de Clément, n'explique pas autrement que son maître les apparitions divines sous l'Ancienne Loi. Nous n'avons plus que quelques-unes des homélies qu'il avait composées sur la Genèse, et seulement de courts fragments de ses commentaires sur le même livre. Il nous en reste pourtant assez pour nous convaincre que, lui aussi, voyait Notre-Seigneur dans les manifestations divines que rapporte l'Écriture. Entendons, par exemple, ce qu'il dit à propos du texte de la Genèse : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. « Au commencement, lorsque Dieu créa l'homme, il
« le créa à son image et à sa ressemblance; cette ressemblance, elle
« est non pas extérieure, mais c'est à l'intérieur qu'il l'a placée. On ne
« pouvait l'apercevoir en toi, tant que ta demeure est souillée, remplie
« de ruines et d'immondices. La fontaine de science était en toi,
« mais elle ne pouvait écouler ses eaux, car les Philistins l'avaient
« remplie de terre, avaient formé en toi l'image de l'homme char-
« nel. Alors tu portais l'image de l'homme terrestre (4). Mainte-
« tenant instruit par les paroles divines que tu as entendues, puri-
« fié par le Verbe de Dieu du poids terrestre qui t'écrasait, fais
« resplendir en toi l'image de l'homme céleste. C'est là cette
« image dont le Père disait à son Fils : Faisons l'homme à notre
« image et à notre ressemblance (5), car c'est le Fils de Dieu qui

(1) Ex., xxxii, 24.
(2) *Ibid.*
(3) *Pædog.*, lib. I, c. vii. *P. G.*, 8, 317-321.
(4) I Cor., xv, 49.
(5) Gen., xxvi.

« peint cette image. Ce peintre est si grand et si puissant que l'image « qu'il a faite peut être obscurcie par la négligence; notre malice « ne saurait pourtant l'effacer. L'image de Dieu reste toujours en toi » bien que toi-même la recouvres de l'image de l'homme terrestre. « C'est toi-même qui peins cette image, ainsi si ton âme est « souillée par la volupté, c'est une couleur terrestre dont tu la « recouvres. Es-tu en proie à l'avarice ? C'en est une seconde que tu « ajoutes. C'est encore une autre couleur qui s'y joint lorsque la « colère te rend sanguinaire, autres encore sont celles de l'orgueil, « de l'impiété. C'est ainsi que par ces diverses espèces de péchés, « comme par autant de couleurs distinctes, tu dépeins en toi-« même cette image de l'homme terrestre que Dieu n'a point « créée en toi (1). »

Ce texte d'Origène nous rappelle un passage analogue de saint Ambroise qui exprime à peu près la même pensée. « Le Seigneur », dit le saint Docteur, « nous a peints à son image et à sa ressem-« blance. Il nous l'apprend lorsqu'il dit : Jérusalem, j'ai peint sur « tes murs (2). Si nous vivons bien, cette image céleste demeure « en nous ; si quelqu'un agit mal, cette image, je veux dire l'image « de Celui qui est descendu du ciel, est effacée en lui, et il porte « l'image de l'homme terrestre. Aussi l'Apôtre nous dit-il : Comme « nous avons porté l'image de l'homme terrestre, portons aussi « l'image de l'homme céleste (3). Dans les bons, l'image (divine) « demeure et persévère, ils brillent dans la cité de Dieu; mais en « celui qui se laisse aller à pécher gravement et ne fait pas péni-« tence, cette image s'efface et disparaît : il est exclu (de la cité de « Dieu) comme Adam fut rejeté et exclu du Paradis. Quiconque a « vécu honnêtement et dans la piété, entre dans la maison de Dieu ; « il y entre avec l'image (céleste) qu'il porte en lui, et qui le fait « resplendir dans cette cité divine. Seigneur, vous réduirez à néant « leur image dans votre cité (4). Ceux-là en effet qui se sont « revêtus d'œuvres de ténèbres ne peuvent briller à cette lumière. « Prenons un exemple dans ce qui se passe dans le monde. « Ne voyons-nous pas comment, dans les villes, les statues des

(1) In Gen. *Hom.*, XIII, 4. *P. G.*, 12, 234-235.
(2) Is., xlix, 16.
(3) I Cor., xv, 49.
(4) Ps., lxxii, 20.

« bons princes restent debout, tandis qu'on détruit celles des « tyrans (1) » ?

Parmi les fragments sur la Genèse qui nous restent encore d'Origène se trouve le passage suivant qui a trait à la lutte mystérieuse de Jacob avec l'ange de Dieu (2). « Quel autre, dit Origène « est appelé à la fois homme et Dieu, et lutte avec Jacob, que celui « qui a parlé à nos pères à diverses fois, et en diverses manières (6), « c'est-à-dire le Verbe saint de Dieu, qui se nomme Dieu et « Seigneur, celui qui, en bénissant Jacob, l'appela Israël. Tu as, « lui dit-il, été fort contre Dieu. Ainsi les hommes de ce temps-là « contemplaient le Verbe de Dieu, comme le virent plus tard nos « apôtres, qui nous parlent de ce qui était au commencement, « que nous avons vu de nos yeux et contemplé, que nos mains ont « touché, du Verbe de vie (3). Jacob nous assure qu'il a vu ce « Verbe (4), cette vie, lorsqu'il s'écrie : J'ai vu Dieu face à face (5). »

Dans ses homélies sur Josué, le même auteur reconnaît Notre-Seigneur dans le guerrier angélique qui apparaît au chef du peuple d'Israël avant la prise de Jéricho. Cette interprétation est assurément traditionnelle, nous l'avons vue dans saint Justin. Les *constitutions apostoliques,* saint Ambroise, saint Jérôme l'enseignent expressément, Saint Basile y fait évidemment allusion dans un passage de son commentaire sur Isaïe (6). Voici comment s'exprime à ce sujet le Docteur alexandrin. « Or il arriva qu'alors que Josué « était auprès de Jéricho, il leva les yeux et vit devant lui debout « un homme l'épée nue à la main. Josué approcha et lui dit : « Etes-vous des nôtres ou des ennemis? Il répondit : Je suis le « chef des armées du Seigneur et je viens maintenant (7). Levant « les yeux, il aperçoit le chef de la milice des Vertus de Dieu, « comme s'il n'avait pas encore regardé, mais seulement au « moment qu'il allait voir le prince de l'armée du Seigneur. « Lorsque Josué l'eut aperçu, il ne le considéra pas comme un

(1) *De Interp. Job et David*, lib. IV, c. VIII, 24. *P. L.* 14, 846.
(2) GEN., XXXII, 24.
(3) HEB., I, 1.
(4) JOAN., I, 1.
(5) GEN., XXXII, 30.
(6) FRAGM. IN GEN. *P. G.*, 12, 128.
(7) IN IS., 217. *P. G.*,30, 492.

« homme, mais comprit que c'était quelque puissance (angélique).
« Incertain si c'était une des puissances de Dieu, plutôt qu'une
« des puissances adverses et contraires, il s'enquiert, interroge et
« lui dit : Etes-vous des nôtres ou des ennemis? Celui-ci répondit :
« Je suis le prince de la milice des puissances du Seigneur, et
« maintenant je viens. Après qu'il eut entendu, Josué adora et
» dit : Seigneur, que commandez-vous à votre serviteur (1)? Que
« nous enseigne par là Josué? Sans aucun doute, ce que nous
« prescrit l'Apôtre lorsqu'il dit : Ne croyez pas à tout esprit, mais
« éprouvez si les esprits sont de Dieu (2). Josué reconnaît donc que
« cet esprit non seulement vient de Dieu, mais qu'il était Dieu
« lui-même, car il n'aurait pas adoré s'il n'eût reconnu Dieu. Quel
« autre, en effet, que Notre-Seigneur Jésus-Christ est le prince de la
« milice des Vertus du Seigneur. Car toute la milice céleste, Anges,
« Archanges, Vertus, Dominations, Principautés, Puissances,
« tous ont été créés par lui, militent sous le commandemant de
« Celui qui est le prince des princes, qui donne aux princes leur
« pouvoir. C'est lui qui dit dans l'Évangile : Toi, tu auras le gou-
« vernement de dix villes (3), et encore : Toi tu auras l'autorité sur
« cinq villes (4). C'est lui qui revient (5) après avoir pris posses-
« sion de son royaume (6) (Luc, 19, 15.) »

Au troisième siècle, à Carthage, Tertullien n'entendait pas autrement les Théophanies de l'Ancien Testament. Il y revient souvent dans ses ouvrages. Quelques textes suffiront pour montrer son entier accord avec les écrivains que nous venons de citer.

« Voici, dit-il, la règle de notre foi... Nous croyons qu'il n'y a
« qu'un seul Dieu, créateur du monde qu'il a tiré du néant par
« son Verbe, engendré avant toutes les créatures. Nous croyons
« que ce Verbe, qui est son Fils, est apparu sous des formes di-
« verses aux patriarches sous le nom de Dieu, que c'est lui qu'on
« entend toujours dans les prophètes (7). »

« Nous confessons que le Christ a toujours agi au nom du Père,

(1) Jos., v, 15.
(2) Joan., iv, 1.
(3) Luc., xix, 17,
(4) Luc., xix, 19.
(5) Luc., xix, 15.
(6) *In Jos. Hom.*, VII, 2. *P. G.*, 12, 854-855.
(7) *De Præscr.*, XIII. *P. L.*, 2, 26.

« qu'Il est avec lui dès le commencement, qu'Il s'est entretenu « avec les patriarches et les prophètes, Lui, Fils du Créateur, « Verbe de celui qui l'a fait son Fils en l'engendrant de sa subs- « tance (1).

« C'est le Fils qui a jugé dès le commencement, brisant la tour « de l'orgueil, dispersant les langues, châtiant l'univers entier par « le débordement des eaux, faisant pleuvoir sur Sodome et « Gomorrhe le soufre et le feu, Seigneur du Seigneur. C'est encore « Lui qui descendit jusqu'à converser avec l'homme, Lui qui, « depuis Adam jusqu'aux patriarches et aux prophètes, préludait « dès le commencement en vision, en songe, en image, en « énigme à l'œuvre qu'il devait accomplir jusqu'à la fin. C'est ainsi « qu'il s'essayait toujours. Et quel autre Dieu a pu converser ici- « bas avec les hommes, que le Verbe qui devait se faire chair? « Mais pourquoi s'essayer ainsi tous les jours? Pour nous aplanir « les routes de la foi, pour nous incliner plus facilement à croire « que le Fils de Dieu était descendu dans le monde quand nous « saurions que le passé avait déjà vu quelque chose de sem- « blable (2).

« Au Christ seul il appartenait de s'incarner par la chair, afin « de réformer notre naissance par la sienne, de briser notre mort « par sa mort, en ressuscitant dans une chair où il avait voulu « naître afin de pouvoir mourir. Aussi apparaît-il, avec les anges, « chez Abraham, dans la réalité de la chair, il est vrai, mais « d'une chair qui n'était point encore née, parce qu'elle n'avait « point encore à mourir, mais qui faisait l'essai de la vie « humaine (3). »

« Notre Seigneur lui-même apparut à Abraham, au milieu des « anges, avec une chair qui n'était point le résultat de la nais- « sance (4). »

Ailleurs pour établir la distinction des personnes du Père et du Fils, Tertullien écrit : « Au commencement était le Verbe, et le « Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu (5). Ici encore un

(1) *Adv. Marc.*, lib. II, 27. *P. L.*, 2, 317.
(2) *Adv. Prax.*, XVI. *P. L.*, 2, 174.
(3) *Adv. Marc.*, lib. V, 19. *P. L.*, 2, 519.
(4) *De Carne Christi*, VI. *P. L.*, 2, 764.
(5) JOAN., I, 1.

« Dieu qui était, un autre dans lequel il était. En outre, j'en vois « deux investis du nom de Seigneur. Le Seigneur a dit à mon « Seigneur, asseyez-vous à ma droite (1). Isaïe, de son côté, s'ex« prime en ces termes : Seigneur, qui a cru à notre parole, à qui « le bras du Seigneur a-t-il été révélé (2)? Il aurait dit ton bras, « non pas celui du Seigneur, s'il n'avait voulu donner à entendre « le Seigneur Père et le Seigneur Fils. Mais la Genèse est encore « plus ancienne. Le Seigneur fit donc pleuvoir, au nom du Sei« gneur, le feu du ciel sur Sodome et Gomorrhe (3), (4) (Genèse, « 19, 24.)

La Tradition, sur ces passages de l'Écriture, était si clairement établie, que saint Cyprien, dans son écrit contre les Juifs, au second livre, qui, selon qu'il le dit lui-même, contient le mystère du Christ, et montre que celui-là est venu qu'ont annoncé les Écritures (5), qui a réalisé et accompli tout ce qui avait été prédit de lui, se contente, pour nous en convaincre, de reproduire simplement les textes de l'Écriture, sans les expliquer autrement que par le titre laconique, mis en tête du chapitre cinquième. « Que l'ange est le même que le Christ. » Puis il rappelle l'apparition de l'ange à Abraham, au moment du sacrifice d'Isaac (6), l'ange qui se montra à Jacob, durant son sommeil, lorsqu'il revenait de Mésopotamie (7). « Et encore dans l'Exode, ajoute le saint évêque, « Dieu, leur montrant le chemin, les précédait, pendant le jour, « par une colonne de nuées ; durant la nuit, par une colonne de « feu (8). Et ensuite l'ange du Seigneur se déplaça, qui précédait « l'armée des fils d'Israël (9), puis encore : Voici que j'envoie mon « ange qui marchera devant toi pour te protéger durant la route « et t'introduire dans la terre que je t'ai préparée. Sois-lui docile, « écoute-le, ne lui désobéis pas, il ne t'abandonnera pas, car mon « nom est en lui (10), (11). »

(1) *Ps.*, CIX, 1.
(2) Is., LIII, 1.
(3) GEN., XIX, 24.
(4) *Adv Prax.*, XIII. *P. L.*, 2, 169.
(5) *Testimon.*, lib. I. Proem. *P. L.*, 4, 677.
(6) GEN., XXII, 11-12.
(7) GEN., XXXI, 13.
(8) Ex., XIII, 21.
(9) Ex., XIV, 19.
(10) Ex., XXIII, 20-21.
(11) *Testimon.*, lib. II, c. 5. *P. L.*, 4, 699-700.

A cette même époque, vivait l'hérétique Novatien dont il nous reste un traité *sur la Trinité*. Cet ouvrage que plusieurs, au témoignage de saint Jérôme (1), attribuaient à saint Cyprien, est comme un résumé de la doctrine de Tertullien sur ce mystère : mêmes idées, mêmes expressions parfois. Il prouve, comme lui, la divinité du Fils, de Notre-Seigneur, par les apparitions divines de l'Ancien Testament et s'étend longuement sur ce sujet, dans les chapitres XVII, XVIII, XIX, XX de son livre. Nous en reproduisons ici seulement quelques extraits.

Pour établir la divinité de Notre-Seigneur, Novatien remonte jusqu'à la création du monde. « Dans Moïse, dit-il, nous voyons « Dieu commander que la lumière soit, que le ciel soit affermi, les « eaux rassemblées, que la terre apparaisse..... Moïse ne nous « montre pas, auprès de Dieu et recevant ses ordres pour la « création, un autre que Celui qui dit : Faisons l'homme à notre « ressemblance (2) et plus bas :

Dieu créa l'homme, il le créa à l'image de Dieu. « Il les créa « mâle et femelle. Si, comme nous l'avons dit déjà, c'est par le « Fils de Dieu que toutes choses ont été faites, c'est donc par lui « que l'homme a été créé, lui pour qui toutes choses ont été « faites. Mais c'est Dieu qui commande la création de l'homme ; « et l'Écriture nous rappelle que c'est un Dieu qui l'a accomplie. « Or, celui qui a créé l'homme, c'est le Fils de Dieu, son Verbe « par qui toutes choses ont été faites, sans qui rien n'est fait, mais « c'est ce même Verbe qui s'est fait chair et a habité parmi nous, « donc, le Christ est Dieu (3). »

Un peu plus loin, Novatien nous enseigne que c'est le Fils qui a dit : Venez, descendons, confondons leurs langues, et que chacun n'entende plus la parole de son voisin (4). « Quel Dieu veut-on « que ce soit qui soit descendu vers cette tour, qui vient visiter « les hommes ? Serait-ce Dieu le Père ? Mais alors il est circons- « crit dans un lieu, comment donc embrasse-t-il toutes choses ? « Serait-ce un ange qui parle à un autre ange qui descend et lui

(1) *De Viris ill.*, c. 70.
(2) GEN., I, 26-27.
(3) *De Trinit.*, c. 17. *P. L.*, 3, 917-918.
(4) GEN., II, 7.

« dit : Descendons, confondons leurs langues? Mais nous apprenons du Deutéronome que c'est Dieu qui a parlé, lorsqu'il est « écrit : Lorsqu'il dispersa les fils d'Adam, il établit les nations « suivant le nombre des anges de Dieu (1). Ce n'est donc pas le « Père qui est descendu, le fait lui-même le prouve, ce n'est pas « non plus un ange qui fait pareil commandement, la chose est « évidente. Il nous reste donc à croire que Celui-là est descendu « dont l'apôtre saint Paul dit qu'il est descendu, lui qui est monté « au-dessus de tous les cieux pour remplir toutes choses. C'est le « Fils de Dieu, le Verbe de Dieu. Or le Verbe de Dieu s'est fait « chair, et il a habité parmi nous, ce sera le Christ. Donc le Christ « est Dieu. »

Nous ne rapporterons pas ce que dit notre auteur au sujet de l'apparition de l'ange à Agar (2). Son explication est celle des auteurs que nous avons précédemment cités. Inutile de rapporter non plus ce qu'il écrit de l'apparition de Dieu à Abraham près du chêne de Mambré (3). Notons pourtant une des réflexions qu'elle lui suggère. « Le Christ préludait mystérieusement à ce qu'il « devait être plus tard. Il s'est fait l'hôte d'Abraham, lui qui « devait habiter avec les fils d'Abraham; pour prouver qu'il était « bien le même, il lava les pieds de ses disciples (4), fils d'Abraham, rendant ainsi aux enfants le témoignage d'hospitalité « qu'autrefois leur père lui avait rendu à lui-même... Ce n'est « donc pas le Père qui a été l'hôte d'Abraham, mais le Christ; ce « n'est pas le Père qui a été vu alors, mais le Fils, le Christ qui « est apparu... il est donc vrai que le Christ est non seulement « homme, mais ange, et non pas seulement ange, mais aussi Dieu, « comme l'enseignent les Écritures, et comme nous le croyons (5). »

Lorsqu'il explique le texte de la Genèse : Le Seigneur fit pleuvoir de la part du Seigneur le soufre et le feu sur Sodome et Gomorrhe (6), il ne s'éloigne pas de l'interprétation traditionnelle. La même observation s'applique à ce qu'il dit au chapitre XIX[e] des

(1) DEUT., XXXII, 8.
(2) GEN., XVI, 1, 21, 27.
(3) GEN., XVIII, 1.
(4) JOAN., XIII, 15.
(5) *De Trinit.*, XVIII. *P. L.*, 3, 920-922.
(6) GEN., XIX, 24.

apparitions de l'ange de Dieu à Jacob (1). « Lorsque Jacob, dit-il, « bénit les fils de Joseph, Ephraïm et Manassé, posant ses mains « croisées sur la tête des enfants, il dit : Que le Seigneur qui m'a « fait paître depuis ma jeunesse jusqu'à ce jour, que l'Ange qui « m'a délivré de tous maux, bénisse ces enfants (2). Il marque ici « expressément que l'ange est le même que celui qu'il avait appelé « Dieu, qu'à la fin de son discours il désigna au singulier la per- « sonne dont il parle en disant qu'il bénisse ces enfants. S'il avait « voulu faire entendre que l'une est Dieu, l'autre est un ange, il « les eût mentionnées toutes deux en se servant du pluriel; au « contraire il attribue la bénédiction à une seule personne en se « servant du singulier. Il a donc voulu faire entendre que Dieu « est en même temps ange. Or, on ne peut entendre ceci de Dieu « le Père, mais le Dieu et l'Ange peut s'entendre du Christ. Et « Jacob, en posant sur la tête des enfants ses mains croisées, « signifie bien que c'est le Christ qui est l'auteur de cette béné- « diction, comme si le Père de ces enfants était le Christ lui-même, « il préfigure sa passion et la manière dont il devait souffrir, par « la manière dont il pose les mains (3). »

Il nous reste à mentionner encore quelques témoignages appartenant au IIIe siècle comme les précédents. A Alexandrie comme à Carthage, on entendait de la même manière les Théophanies de l'Ancien Testament. Nous n'en voulons pour preuve que le fragment suivant de Demétrius, patriarche de cette ville, publié par le cardinal Pitra. « Abraham lui aussi, dit-il, vit le jour du Christ, « il en fut réjoui. Isaac fut la figure de ce même Christ, comme « aussi Jacob qui oignit la pierre, et lutta avec lui quand il lui « apparut dans une vision mystérieuse. Tous en effet ont cru au « Christ (4). »

Il ne semble pas qu'on puisse reculer bien au delà du IIIe siècle la rédaction des *Constitutions apostoliques*. Or, cet ouvrage est en complet accord avec tous les écrivains que nous avons cités jusqu'ici. « Moyse, dit l'auteur, rendait témoignage au Christ « lorsqu'il disait : Le Seigneur reçut le feu du Seigneur et le fit

(1) Gen., XXXI, 11, 32, 24, 30.
(2) Gen., XLVIII, 14, 15.
(3) *De Trinit.*, XIX. *P. L.*, 3, 925.
(4) *Anal. sac.*, t. II, 346.

« pleuvoir (1). C'est lui que Jacob a vu comme un homme et dont « il a dit : J'ai vu Dieu face à face et mon âme a été sauvée (2). « Abraham, qui l'avait reçu comme un hôte, confessait qu'il était « son juge et son Seigneur (3). C'est lui que Moyse vit dans le « buisson (4), lui que Josué fils de Nun a vu comme le chef de « l'armée et de la puissance du Seigneur, venant en armes pour « le secourir dans son expédition contre Jéricho (5)... Ezéchiel et « aussi tous les autres prophètes affirment partout que Celui-là « est le Christ, Seigneur, Roi, Juge, Législateur, Ange du Père, « Fils unique de Dieu. C'est Lui que nous vous annonçons et « prêchons, le Dieu Verbe, qui sert Dieu son Père dans la créa- « tion de toutes choses (6). »

Enfin, les Pères du concile d'Antioche, réunis pour condamner Paul de Samosate, nous déclarent que c'est le Fils qui dans l'Ancien Testament a apparu aux patriarches et conversé avec eux. Au témoignage des Ecritures, il est appelé tantôt Ange, ailleurs Seigneur, d'autres fois Dieu. Ce serait une impiété que le Dieu de toutes choses puisse être appelé Ange. L'Ange du Père, c'est le Fils qui Lui-même est Dieu et Seigneur, car il est écrit qu'il est l'Ange du grand conseil (7).

(*A suivre.*)

D. G. LEGEAY,
de l'abbaye de Saint-Maur.

(1) GEN., XIX, 24.
(2) GEN., XXXII, 30.
(3) GEN., XVIII, 25, 27.
(4) EX., III, 2.
(5) JOS., V, 14.
(6) *Constit. ap.*, lib. V, 20. *P. G.*, 1, 897, 900,
(7) IS., IX, 6.

LA VIE SCIENTIFIQUE

LE LIVRE DE M. L'ABBÉ LOISY

On sait l'émoi causé par le livre de M. l'abbé Loisy : *l'Évangile et l'Église*. Ce livre a été condamné par S. Ém. le cardinal Richard, archevêque de Paris, qui en a interdit la lecture au clergé et aux fidèles de son diocèse. Plusieurs de NN. SS. les Évêques ont fait leur cette condamnation, et ont étendu à leurs diocèses la prohibition de Paris. Quelques esprits ont paru s'étonner de ces condamnations et de ces prohibitions. Ils les trouvaient presque sévères. Le livre de M. l'abbé Loisy, disait-on, est un livre scientifique. Il accuse une très grande compétence dans les questions, aujourd'hui si controversées, de critique et d'exégèse. Pourquoi, dès lors, ne pas faire crédit à l'auteur de quelque confiance et même, au besoin, d'un peu de bienveillance ou d'indulgence ? D'autant que le but de son livre était plutôt bon. Il se proposait de réfuter un livre très remarqué en Allemagne et qui venait d'être traduit en français, le livre ou plutôt les conférences de M. Harnack sur *l'Essence du Christianisme*. Contre la thèse protestante et rationaliste de M. Harnack, dénaturant l'Évangile et condamnant tout ce qui est dans l'Église, sa hiérarchie, son dogme, son culte, M. Loisy, au nom de la critique et de l'histoire, seul terrain accepté par l'adversaire, s'efforçait de rétablir le sens de l'Évangile et de défendre l'Église. Pouvait-on désirer mieux, et pourquoi donc lui témoigner tant de rigueur ? D'autre part, et parmi les critiques faites contre son livre, il y en avait eu de malheureuses. On avait confondu, en des points extrêmement graves, la réponse avec l'objection. Comment, dans de telles conditions, ne pas se tenir en garde contre le blâme et ne pas incliner du côté de l'accusé ? — Nous voudrions, non pas reprendre ou continuer le débat, mais simplement nous rendre compte, pour nous-même d'abord et aussi pour ceux de nos lecteurs qui n'auraient pas eu l'occasion ou les moyens de le faire directement eux-mêmes, du caractère du livre de M. Loisy : préciser, aussi objectivement et aussi impartialement que possible, sa pensée — ce qui ne sera peut-être pas sans quelque mérite, s'il est vrai, comme on l'a dit, que cette pensée extrêmement nuancée, est très délicate à saisir ; et laisser ensuite, ou en même temps, se dégager, pour chacun, l'impression que ce livre est de nature à produire.

I

Le premier point que M. Loisy examine à la suite de M. Harnack, et pour combattre ce dernier, est le sens évangélique de cette formule : le royaume des cieux. Cette formule, aux yeux de M. Harnack, est exclusivement morale. Elle n'aurait eu d'autre portée, sur les lèvres de Jésus, que de signifier un bien purement religieux, l'union avec le Dieu vivant et le sentiment intime de cette union. Toute idée de restauration à venir dans un monde meilleur en serait exclue. Il ne s'agirait que d'un royaume purement intérieur et déjà présent. L'Évangile tiendrait tout entier en ce progrès moral que Jésus aurait eu conscience de préparer et de garantir efficacement en révélant aux hommes la connaissance du vrai Dieu. Ce serait là toute l'idée de ce « royaume des cieux » ou de ce « royaume de Dieu » dont l'Évangile est plein.

M. l'abbé Loisy n'a pas de peine à montrer qu'une telle conception de la prédication de Jésus est incomplète. Il y voit une influence de la méthode selon laquelle le théologien protestant qu'est toujours M. Harnack interprète l'histoire évangélique. Pour M. Loisy, le « royaume des cieux », tel que l'a prêché le vrai Jésus de l'Évangile, n'est pas que cela. Il est aussi, il est plus encore, il est surtout « eschatologique ». Et cela veut dire que « l'idée du royaume céleste n'est pas autre chose qu'une grande espérance ». Cette espérance est « objective et ne consiste pas uniquement dans la sainteté du croyant ni dans l'amour qui l'unit à Dieu; elle implique toutes les conditions d'une vie heureuse, et les conditions physiques aussi bien que les conditions morales, les conditions extérieures aussi bien que les intérieures, en sorte que l'on peut parler de l'avènement du royaume comme d'un fait qui couronne l'histoire et qui ne se confond nullement avec la conversion de ceux qui y sont appelés. Elle se rapporte et ne peut se rapporter qu'à l'avenir, ainsi qu'il convient à sa nature d'espérance; et cet avenir n'est pas le sort prochain de l'individu en ce monde, mais le renouvellement du monde, la restauration de l'humanité dans la justice et le bonheur éternels » (p. 7 et 8).

L'on n'aurait pu qu'approuver, et sans réserve aucune, ces paroles de M. l'abbé Loisy, si, en même temps qu'elles impliquent, dans la pensée et la prédication de Jésus, l'idée dominante du royaume des cieux tel qu'il sera après la restauration finale, elles ne donnaient à entendre, et si même M. l'abbé Loisy ne le disait expressément, que la prédication et la pensée de Jésus n'ont guère porté que sur cette idée de la restauration future et prochaine. Jésus n'aurait eu qu'une « espèce de dédain » à l'égard « du

monde, des biens terrestres, du droit humain, de la civilisation » (p. 22 et 23). A prendre les paroles de Jésus « dans leur sens historique », telles qu'elles étaient « dans la pensée du Maître », il leur faut reconnaître un « caractère entier, simple, sans nuance ». Jésus apprécie toutes choses comme si le monde allait finir. « La vérité historique est que la pensée d'un état social régulièrement constitué selon les principes évangéliques n'existe pas en dehors de la perspective du prochain royaume des cieux, où il n'y aura plus ni pauvres, ni riches, où il ne saurait être question de propriété privée ni de propriété collective, et où la félicité divine est le bien commun de tous. Reste seulement la possibilité de tirer de cet idéal du royaume, comme de celui du renoncement, et du précepte de la charité, telles applications qui conviendront à un état donné de la société humaine » (p. 29). Les « tempéraments », les « adaptations » ne sont venus qu'après, selon que « la force des choses et les conditions réelles de l'existence ont obligé » d'en apporter à la prédication première de Jésus. Ces « modifications » ont été « réclamées par le changement des circonstances, pour accommoder à la condition d'un monde qui durait ce qui avait été dit à un monde censé près de finir » (p. 26). M. Harnack voulait que l'Évangile fût entré dans le monde comme un absolu inconditionné, se résumant en une vérité unique et immuable, d'ordre moral et intérieur. M. Loisy veut qu'il y soit entré « comme une croyance vivante, concrète et complexe, dont l'évolution procède sans doute de la force intime qui l'a faite durable, mais n'en a pas moins été nécessairement influencée en tout, et dès le principe, par le milieu où elle s'est produite et où elle a grandi. Cette croyance se définit dans l'idée du règne de Dieu » (p. 38).

Que l'Évangile ne soit pas entré dans le monde avec le caractère que lui prête M. Harnack, rien n'est plus certain, même au seul point de vue de l'histoire évangélique. Mais qu'il y soit entré sous cette forme de « l'idée du règne de Dieu » qui aurait ensuite, et dès le principe, « évolué » en vertu, sans doute, d'une « force intime » qui la devait faire durable, mais nécessairement « conditionnée » par le milieu où elle s'est produite et où elle a grandi, voilà qui a paru gros de conséquences très fâcheuses, et que beaucoup ont estimé très hardi, sinon même téméraire et formellement erroné. Le moyen d'entendre, au sens catholique, ce que peut être cette « évolution » de l' « idée du règne de Dieu » prêchée par Jésus dans son Évangile? Écartons d'ailleurs, et tout de suite, la pensée d'une erreur dans l'esprit de Jésus. On a pourtant dit et écrit que M. Loisy paraissait l'admettre, qu'il l'admettait comme possible, comme réelle. Pour lui, Jésus se serait trompé. Il aurait fait consister toute sa mission dans la seule prédication de la rénovation finale; et il aurait affirmé, le croyant lui-

même, que cette rénovation finale était toute prochaine, qu'elle devait avoir lieu du vivant de ses contemporains. Beaucoup d'expressions, dans le livre de M. Loisy, prêtent à cette interprétation. Serait-ce vraiment là sa pensée? Mais n'est-ce pas déjà trop que d'avoir à se poser une telle question! Et pourquoi M. Loisy est-il si peu clair en un point aussi grave? Là même où nulle hésitation n'est possible sur sa pensée, il est aisé de comprendre qu'elle ait causé quelque émoi et qu'on ait formulé les plus expresses réserves. M. Loisy, nous l'avons dit, admet que l'idée du règne de Dieu n'est pas restée, après Jésus, ce que Jésus l'avait prêchée. Elle a évolué. C'est-à-dire, ainsi qu'il s'en explique, qu'elle s'est adaptée aux conditions d'une humanité qui durait, alors que Jésus ne l'avait donnée que pour une humanité censée près de finir. Et M. Loisy veut que, sur les lèvres de Jésus, tout ce que nous lisons dans l'Évangile au sujet du renoncement, de l'abandon à la Providence, même en ce que tout cela a de plus extrême, soit pris à la rigueur de la lettre, non pas comme simple conseil, mais comme précepte. La morale de Jésus était telle. Après lui, elle s'est modifiée. Voilà, dira-t-on, qui est surprenant, qui est même étrange sous la plume d'un écrivain catholique. M. l'abbé Loisy n'est pourtant pas à savoir que de tout temps, dans l'Église, on a entendu ces paroles de Jésus, non pas au sens de préceptes proprement dits, mais au sens de conseils. Comment peut-il, dès lors, s'inscrire en faux contre cet enseignement de l'Église?

II

Une seconde notion que M. l'abbé Loisy reproche à M. Harnack d'avoir dénaturée, dans son interprétation de l'Évangile, c'est la notion de Fils de Dieu. Pour M. Harnack, Jésus ne se serait cru, ne se serait dit et n'aurait été Fils de Dieu, qu'en tant que révélateur du Père. C'est parce qu'il aurait, le premier, appris aux hommes à connaître et à invoquer Dieu comme Père, que lui-même se serait dit et mériterait d'être dit Fils de Dieu. D'où il suit, et M. Harnack en conclut, que la notion du Dieu Père seule appartient au « contenu » de l'Évangile. La notion du Fils de Dieu, s'appliquant à Jésus, est tout à fait accessoire. Jésus n'appartient à l'Évangile que très secondairement, en tant que héraut de cette unique révélation, qui est la révélation faite par lui à la conscience humaine, de la notion du Dieu Père, du Dieu tendre, bon, miséricordieux. Que si Jésus a pris lui-même le titre de « Messie », il ne faut pas attacher autrement d'importance à cette concession. C'était comme une sorte de costume ou de déguisement, dont il avait besoin pour traiter avec les Juifs. Il ne pou-

vait remplir son rôle de Fils de Dieu, au sens que nous avons dit, auprès des Juifs, qu'en assumant la qualité et le rôle de Messie. Mais cette concession, qui était pour Jésus très secondaire, allait devenir, pour ses disciples, le point de départ des modifications ou même des altérations les plus étranges. Sous l'impression très vive de la mort de Jésus, tout un ensemble d'expressions contenues dans l'Ancien Testament et plus ou moins applicables au Messie, transformèrent l'idée que Jésus avait laissée de lui-même, de sa personne, de son rôle. Cette transformation ne fit que s'accuser plus encore lorsqu'on rapprocha de la mort de Jésus, ce que M. Harnack appelle la « foi de Pâques », c'est-à-dire la foi en la résurrection de Jésus. Cette foi de Pâques, d'ailleurs indépendante pour M. Harnack de ce qu'il appelle encore le « message de Pâques », c'est-à-dire l'annonce du tombeau trouvé vide et les diverses apparitions de Jésus aux saintes femmes ou aux disciples, devint, avec le souvenir de la mort de Jésus interprétée au sens de l'expiation tant de fois mentionnée dans l'Ancien Testament, le grand facteur de l'idée nouvelle, étrangère à Jésus, mais qui fonderait toutes les spéculations ultérieures, d'un royaume messianique d'ordre transcendantal et céleste, où Jésus, dans sa personne et dans son rôle, irait toujours grandissant, jusqu'à modifier complètement la première notion de son Évangile et se mettre lui, en tant que Fils de Dieu, sur le même pied que le Dieu Père, dont il n'était d'abord et dont il n'avait voulu être que le révélateur.

M. Loisy s'applique à démolir tout cet échafaudage de M. Harnack. Il montre que la qualité et le titre de Messie n'étaient pas, pour Jésus, une simple concession à l'esprit juif. Pour M. Loisy, et en cela il a tout à fait raison, Jésus s'est dit Messie comme il s'est dit Fils de Dieu. Dans la pensée et sur les lèvres de Jésus, ces deux termes étaient, sinon d'une valeur identique, du moins inséparables. Ils avaient trait, tous deux, à la place unique et au rôle glorieux qui seraient les siens dans le royaume des cieux.

Mais où M. Loisy est incomplet, où l'on a pu dire qu'il était dans l'erreur — et toujours parce qu'il ne veut pas tenir compte du sens et de l'interprétation de l'Église, — c'est quand il donne à entendre que, dans la pensée de Jésus, cette manifestation de sa messianité ou de sa filiation divine était réservée pour la rénovation finale ou pour l'avènement du royaume au seul sens eschatologique. La manifestation ou l'avénement de Jésus Messie et Fils de Dieu, n'aurait donc pas commencé au lendemain même de la mort, au jour de la résurrection? Et pour les trois disciples privilégiés, elle n'aurait pas eu lieu, par anticipation, au jour de la Transfiguration sur le Thabor? Encore moins aura-t-elle été *affirmée*, quoique non produite encore, sur le bord du Jourdain, au moment où Jésus venait

d'être baptisé par Jean. Pour ce dernier point en particulier, M. Loisy estime que le texte des synoptiques n'a qu'une valeur relative. Il n'y voit qu' « un effet de perspective ». C'est la « tradition » qui lui paraît avoir voulu « expliquer ou figurer l'origine de la conscience messianique dans l'âme de Jésus, au moyen d'une révélation qui se serait produite à l'occasion du baptême dans le Jourdain ». M. Loisy consent pourtant à admettre que « cette circonstance du baptême a marqué sans doute un moment décisif dans la carrière du Sauveur » (p. 55-56). Mais c'est tout.

N'est-ce pas encore une vraie diminution que M. Loisy apporte dans son interprétation des termes évangéliques « Messie » et « Fils de Dieu » ? Au fond, et il le dit lui-même, dans la pensée et sur les lèvres de Jésus, ces termes ne désignent, au moins d'une façon expresse, qu'une sorte de préséance. « Le Christ est le président de la société des élus » (p. 53). Contre M. Harnack qui voulait supprimer le rôle eschatologique du Christ, M. Loisy affirme ce rôle, et il le dit essentiel à l'Évangile de Jésus. Mais il le fait consister en une conception toute juive de la royauté messianique.

Conception qui a bien été celle de Jésus, poursuit M. Loisy, et que nous ne devons pas assigner, comme le fait M. Harnack, à la double influence du souvenir de la mort expiatrice de Jésus et de la foi en sa résurrection. — D'abord, parce que « ce fut la résurrection seule qui fit le Christ et l'établit sur son trône de gloire ; la mort n'était que la condition providentielle de la résurrection, condition voulue de Dieu, acceptée par Jésus » (p.69-70). Cette mort n'a pas eu, à l'origine, le caractère d'expiation que devait lui donner l'enseignement paulinien. « Les premiers chrétiens corrigeaient le fait brutal de la mort par la gloire de la résurrection. Paul découvre à la mort un sens et une efficacité qui peuvent compter indépendamment de la résurrection, tout en lui étant coordonnés. Mais si Jésus a été proclamé Christ et Seigneur par les premiers disciples, ce n'est point à cause de sa mort, c'est à cause de la résurrection qui l'a introduit dans la gloire de sa vocation messianique » (p. 73). — Ensuite, parce que cette foi en la résurrection serait elle-même à peu près inexplicable, si les disciples n'y avaient été préparés par « la prédication du royaume des cieux » qui les avait « familiarisés avec l'idée de la vie éternelle » (p. 79). Les preuves physiques de la résurrection ne sont pas « un argument indiscutable et d'où il résulte avec une entière certitude, pour l'historien, que le Sauveur est corporellement ressuscité » (p. 74). « Si on le regarde indépendamment de la foi des apôtres, le témoignage du Nouveau Testament ne fournit qu'une probabilité limitée » (p. 75).

Nous n'insisterons pas sur la gravité de cette dernière assertion formulée avec tant d'assurance par M. l'abbé Loisy. Il s'ensuit que la certi-

tude de la résurrection dépend de la foi des Apôtres. Nous nous étions accoutumés à penser — après saint Paul, du reste, — qu'au contraire la foi des Apôtres dépendait à ce point de la vérité et de la certitude de la résurrection, que, sans la preuve de la résurrection, cette foi serait vaine. Des réserves non moins graves ont été faites au sujet du caractère d'expiation que M. l'abbé Loisy veut dénier à la mort du Christ antérieurement à saint Paul. Mais nous aurons à revenir sur ce point quand il s'agira du dogme chrétien.

III

L'essence de l'Évangile ne consiste donc pas, comme le voulait M. Harnack, en une simple formule de « la foi au Dieu Père » que Jésus se serait donné la mission de révéler au monde. Il y faut joindre ou même substituer, d'après M. Loisy, « une croyance vivante, concrète et complexe » dans l' « évolution » de laquelle, la « prédication » de Jésus a été sans doute, par son insistance sur la venue prochaine du royaume des cieux au sens eschatologique, et par le rôle ou la place que Jésus s'y attribuait comme Messie et Fils de Dieu, une étape nouvelle et décisive, mais qui ne devait cesser d' « évoluer » après Jésus, comme elle avait évolué avant lui. Si le christianisme « est né de la parole et de l'action incomparables de Jésus, il n'en est pas moins vrai que Jésus a recueilli et vivifié le meilleur du capital religieux amassé avant lui par Israël, et qu'il n'a pas transmis ce capital comme un simple dépôt que les croyants de tous les âges n'auraient qu'à surveiller, mais comme une foi vivante, sous un ensemble de croyances qui, *ayant vécu et grandi avant lui*, *devaient vivre et croître après lui*, par l'influence prépondérante de l'esprit dont il les avait animées » (p. 81). Et notons bien cette différence; car nous sommes ici au cœur de la pensée de M. Loisy. Il nous avertit lui-même qu'avec l'interprétation de M. Harnack, « le christianisme historique apparaît nécessairement comme secondaire, adventice, étranger et contraire à la pure essence » de l'Évangile. Avec son interprétation à lui, au contraire, nous pouvons sauver « tout le développement hiérarchique, dogmatique et cultuel de l'Église », qui ne sera plus placé désormais, et comme le prétend M. Harnack, « en dehors du christianisme véritable », ni ne se présentera « comme un abaissement progressif de la religion » (p. 83). L'avantage serait, en effet, inappréciable. Reste seulement à bien voir comment l'interprétation de M. Loisy sauve tout le développement hiérarchique, dogmatique et cultuel de l'Église.

Pour la hiérarchie d'abord ou la constitution des fidèles du Christ en corps social organisé, l'on n'aurait eu que des éloges à adresser à M. Loisy

sur l'exposé si plein, si serré et si lumineux qu'il nous fait du développement de l'Église depuis les premières communautés chrétiennes jusqu'à son état actuel (p. 89-126), n'était qu'ici encore sa conception de la prédication et du rôle de Jésus diminue ou même détruit la valeur de cet exposé. L'on pourrait, en un sens, accorder à M. l'abbé Loisy qu' « il serait absurde de vouloir que le Christ eût déterminé d'avance les interprétations et adaptations que le temps devait exiger, puisqu'elles n'avaient aucune raison d'être avant l'heure qui les rendait nécessaires » ; qu' « il n'était ni possible ni utile que l'avenir de l'Église fût révélé par Jésus à ses disciples » (p. 113), pourvu qu'on entende le mot « possible » dans le sens de « convenable » et qu'il s'agisse de l'avenir de l'Église considérée dans le détail de son organisation. Mais que Jésus lui-même n'ait pas déterminé les cadres essentiels de cette organisation; qu'il n'en ait laissé qu' « un rudiment » (p. 111); que, du vivant de Jésus, il n'y ait eu un « premier » parmi les Douze que « par une sorte de désignation du Maître, qui avait été acceptée et dont les suites se font sentir encore dans l'histoire de la communauté apostolique » (p. 90); que, dans cette communauté apostolique, il n'y ait eu d'autre « forme de gouvernement » que « la distinction du collège apostolique et des simples disciples », où d'ailleurs les Douze ne forment eux-mêmes qu' « une sorte de comité directeur qui a pour chef Simon-Pierre » ; que le tout de cette première communauté se résume en « la foi à la bonne nouvelle de Jésus ressuscité » comme « base », en « la charité » comme « loi », en « la propagation de la grande espérance » comme « but » (p. 91) ; que cette première communauté ne connût « aucune autorité de domination » ; que toute la « hiérarchie » qu'on y trouve soit « celle du dévoûment » ; que « le pouvoir positif, d'ordre social, qui appartient visiblement aux apôtres », soit simplement « celui d'agréger les convertis à la communauté, d'exclure les indignes et de maintenir le bon ordre » (p. 92); que, pour les nouvelles communautés qui se fondent, « les apôtres et les missionnaires instituent » simplement « des collèges d'anciens ou de surveillants », destinés à « les gouverner comme ils avaient gouverné eux-mêmes la première communauté de Jérusalem » ; que « l'organisation du corps presbytéral, l'affirmation de ses droits, la prééminence de l'évêque dans le groupe des anciens et dans la communauté, celle de l'évêque de Rome entre les évêques » ne se soient « dessinées » et fortifiées « qu'avec le temps, selon le besoin de l'œuvre évangélique » (p. 93) ; d'un mot — et il est de M. Loisy — que Jésus ait « annoncé le royaume » et que ce soit « l'Église qui est venue » (p. 111), ce qui revient à dire que Jésus n'avait « organisé » ses fidèles qu'en vue de l'immédiate apparition du royaume prêchée par lui, au moins comme perspective, et qu'il « n'avait pas réglé d'avance la constitution de l'Église comme celle d'un gouvernement établi

sur la terre et destiné à s'y perpétuer pendant une longue série de siècles » (p. 111), — c'est une conception et ce sont des affirmations que M. l'abbé Loisy pourra bien nous dire, de très bonne foi, qu'elles sont les seules que les documents révèlent à sa conscience de critique et d'historien, mais que nous aurons le droit de nous demander, à notre tour, si elles sont encore catholiques.

IV

Si, pour M. Harnack, le développement hiérarchique de l'Église est en dehors de la pure essence du christianisme évangélique, s'il lui est même contraire et s'il l'a dénaturée, il est facile de prévoir que le même reproche sera adressé au développement dogmatique. Paul est le premier qui ait travaillé à dénaturer l'Évangile, en y ajoutant. Non pas qu'il ait lui-même formulé de dogme; mais il a orienté l'Église sur la pente du développement dogmatique. Il l'a fait par son idée d'une rédemption objective. Cette idée contenait un péril caché, parce qu'on pouvait être tenté de séparer la rédemption objective de la rénovation intérieure, et aussi parce qu'on pouvait être amené à compter parmi les conditions du salut une connaissance exacte du Sauveur et de son œuvre. Toutefois, le développement, dans la pensée de M. Harnack, est proprement grec. Sans doute, Jean avait bien parlé du Logos; mais la spéculation appliquant à Jésus la théorie du Logos ne vint qu'après, vers l'an 130. Le mal ne fit que s'accroître avec la crise gnostique. C'est ici que commencent les définitions dogmatiques, excluant du royaume de Dieu quiconque n'aura pas soumis son expérience et sa connaissance religieuses au contrôle de la confession ecclésiastique. L'Évangile s'efface et disparaît sous l'invasion du traditionalisme, de l'orthodoxie, de l'intellectualisme. Puis, au IIIe siècle, c'est le dogme christologique et le dogme trinitaire qui font leur apparition, à la faveur d'une nouvelle idée erronée et étrangère à l'Évangile : l'idée que le salut opéré par le Christ consiste dans la délivrance de la mort et dans l'élévation à la vie divine.

M. Loisy n'accepte pas ces accusations de M. Harnack portées contre le développement dogmatique. Il estime que ce développement, loin de dénaturer l'Évangile, est le signe manifeste de sa puissante vitalité. Et il s'applique à mettre cette pensée dans une lumière nouvelle. De juive qu'elle était exclusivement d'abord, la pensée chrétienne, dès qu'il lui fallut pénétrer le monde gréco-romain, dut nécessairement devenir hellénique. « Jamais le monde grec ne se serait laissé circoncire, et jamais non plus il ne se serait converti au Messie d'Israël, mais il pouvait se

convertir au Dieu fait homme, au Verbe incarné » (p. 137). « C'est ainsi que progressivement, mais de très bonne heure, par l'effort spontané de la foi pour se définir elle-même, par les exigences naturelles de la propagande, l'interprétation grecque du messianisme chrétien se fit jour, et que le Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme, Sauveur prédestiné, devint le Verbe fait chair, le révélateur de Dieu à l'humanité » (p. 139). « La divinité du Christ, l'incarnation du Verbe fut la seule manière convenable de traduire à l'intelligence grecque l'idée du Messie » (p. 140). « On peut soutenir, au point de vue de l'histoire, que la Trinité, l'Incarnation sont des dogmes grecs, puisqu'ils sont inconnus au judaïsme et au judéo-christianisme, et que la philosophie grecque qui a contribué à les former aide aussi à les entendre. » « Ce sont pourtant des dogmes religieux, qui ne doivent à la philosophie que certains éléments théoriques et leur formulaire, non l'esprit qui pénètre éléments et formules, ni la combinaison spéciale des notions qui les constituent » (p. 142). « Il n'y a qu'un Dieu éternel, et Jésus est Dieu : voilà le dogme théologique. Le salut de l'homme est tout entier dans la main de Dieu, et l'homme est libre de se sauver ou non : voilà le dogme de la grâce. L'Église a autorité sur les hommes, et le chrétien ne relève que de Dieu : voilà le dogme ecclésiastique » (p. 144).

Il est faux, continue M. Loisy, que le dogme théologique — Trinité et Incarnation — ne soit venu qu'à la faveur d'une idée erronée du salut opéré par le Christ. Cette idée, quant à son double élément de la délivrance de la mort et de l'élévation à la vie divine, est en germe dans la prédication de Jésus, au moins dans les écrits de saint Paul et dans le quatrième évangile. De même pour le dogme de la grâce et pour le dogme ecclésiastique. Le dogme de la grâce a eu sans doute pour principal auteur saint Augustin; et sans doute aussi saint Augustin l'a « quelque peu modifié en l'interprétant » (p. 153). Mais il se rattache à l'enseignement de Jésus. Il s'y rattache de la même manière que le dogme théologique, « ni plus, ni moins ». Il procède directement de saint Paul. « Des méditations de ce dernier sur le rapport de la Loi et de l'Évangile, du péché et de la Rédemption, était sortie sa théorie du salut par la foi en Jésus et la seule grâce de Dieu, sans les œuvres de la Loi. Saint Augustin a dégagé ces idées de leur relation avec la question de la Loi, qui était essentielle pour Paul, et qui n'avait plus de signification pour l'Église; il en a tiré un système logique; il a précisé la notion du péché originel et celle du péché personnel, celle de la grâce et de la nature, il a interprété en théologien les intuitions et la polémique subtile de l'Apôtre. » Mais « le dogme de la grâce n'est pas plus expressément enseigné dans l'Évangile que le dogme christologique. L'on chercherait vainement dans la prédi-

cation du Sauveur une doctrine du péché et de la justification. Il est aisé de voir tout ce que saint Paul ajoute à l'Évangile, où l'on ne trouve que les idées communes, et sans nulle théorie, du péché, du pardon et de la vie éternelle. Tout aussi bien que le dogme christologique, le dogme de la grâce est une interprétation du salut messianique et de la théologie du royaume céleste, et cette interprétation aussi a été nécessitée par les circonstances dans lesquelles l'Évangile s'est perpétuée, par les problèmes que posait la conversion des païens, et qu'il a fallu résoudre en s'inspirant bien plus de l'esprit que des déclarations formelles de Jésus » (p. 155-156).

« C'est surtout depuis la Réforme que la notion de l'Église est devenue matière de développement dogmatique. En face du protestantisme, qui conduit logiquement la religion chrétienne à l'individualisme absolu, c'est-à-dire à l'émiettement indéfini, le christianisme catholique a pris une conscience plus claire de lui-même, et il s'est déclaré d'institution divine en tant que société extérieure et visible, avec un seul chef qui possède la plénitude des pouvoirs d'enseignement, de juridiction, de sanctification, c'est-à-dire de tous les pouvoirs qui sont dans l'Église et que les siècles antérieurs avaient placés dans l'épiscopat universel sous l'hégémonie du Pape, sans spécifier si le Pape seul les possédait tout entiers par lui-même » (p. 158).

Et donc l'état actuel du dogme théologique, du dogme de la grâce, du dogme de l'Église, est parfaitement légitime. Il n'est pas la corruption de l'Évangile; il en est l'explication ou l'interprétation. Explication, d'ailleurs, ou interprétation, qu'il faudrait bien se garder de tenir pour absolue et définitive. « Il est évident que ni le dogme christologique, ni celui de la grâce, ni celui de l'Église ne sont à prendre pour des sommets de doctrines au delà desquels ne s'ouvre et ne s'ouvrira jamais pour le croyant que la perspective aveuglante du mystère infini; qui demeureraient plus fermes que le roc, inaccessibles à tout changement même accidentel, et cependant intelligibles pour toutes les générations, également applicables, sans traduction ni explication nouvelles à tous les états, à tous les progrès de la science, de la vie, de la société humaines. Les conceptions que l'Église présente comme des dogmes révélés ne sont pas des vérités tombées du ciel et gardées par la tradition religieuse dans la forme précise où ils ont paru d'abord. L'historien y voit l'interprétation de faits religieux, acquise par un laborieux effort de la pensée théologique. Que les dogmes soient divins par l'origine et la substance, ils sont humains de structure et de composition. Il est inconcevable que leur avenir ne réponde pas à leur passé. La raison ne cesse pas de poser des questions à la foi, et les formules traditionnelles sont soumises à un

travail perpétuel d'interprétation où la lettre qui tue est efficacement contrôlée par l'esprit qui vivifie » (p. 158-159).

Telle est la réponse de M. l'abbé Loisy à M. Harnack sur le reproche fait par ce dernier au développement dogmatique de l'Église. M. Harnack voulait que ce développement fût une altération et même une corruption de l'Évangile. Il ajoutait que l'intervention de l'Église n'était pas seulement arbitraire, mais odieuse et tyrannique, maintenant l'esprit du croyant dans un état de dépendance qui ne lui permet jamais de devenir « majeur ». M. Loisy répond que le développement dogmatique était nécessaire, exigé par la vie de l'Évangile, que l'état actuel de ce développement est en parfait rapport avec l'Évangile primitif, et que d'ailleurs il n'est point vrai que le dogme imposé par l'Église soit pour l'esprit du croyant une entrave ou même une limite : c'est bien plutôt comme un thème ou une matière à développements toujours nouveaux et pour ainsi dire infinis.

Ce n'est pourtant pas sur ce dernier point que M. l'abbé Loisy entend appuyer, quand il revendique, contre M. Harnack, la légitimité du développement dogmatique; ou s'il y insiste — et c'est ici que la pensée de M. Loisy revêt un caractère de nouveauté qu'il est loin de nier lui-même, qu'il affirme bien plutôt, et qu'il ne craint pas de dire que c'est peut-être le germe ou la préparation d'un dogme nouveau — ce n'est pas en tant que par « développement du dogme » on désignerait « la phase proprement intellectuelle et théologique » de ce développement, mais en tant que cette expression « s'applique à l'*éclosion* même et à la *formation* des croyances » (p. 162). M. Loisy n'a aucune peine à reconnaître que de tout temps dans l'Église, on a admis un développement du dogme au premier sens. Mais le développement du dogme, au sens nouveau, « l'Église n'en a pas encore pris conscience », et la « théorie officielle » n'existe pas encore sur ce point. Tous les théologiens, depuis Vincent de Lérins jusqu'au concile du Vatican, parlent dans le sens du premier. Le « cardinal Newman » est le « seul » qu'on puisse citer en faveur du second. « C'est cette notion du développement qui a maintenant besoin de se développer; l'on n'a pas à la créer de toutes pièces, mais à la constituer d'après une meilleure connaissance du passé », qui d'ailleurs éclairera celle de l'avenir, puisque « l'avenir » des dogmes ne peut pas « ne pas répondre à leur passé ». « L'acquisition de ce dogme nouveau ne se fera pas autrement que celle des anciens. Ceux-ci n'étaient pas contenus dans la tradition primitive comme une conclusion dans les prémices d'un syllogisme, mais comme un germe dans une semence, un élément réel et vivant, qui devait se transformer en grandissant, se déterminer par la discussion avant de se cristalliser dans une formule solennelle. Ils existaient à l'état de fait ou de croyance plus ou moins consciente, avant d'être l'objet de spéculations

savantes et de jugements officiels. Le dogme christologique fut avant tout l'expression de ce que Jésus était, depuis le commencement, pour la conscience chrétienne; le dogme de la grâce fut l'expression de l'œuvre divine qui s'accomplissait dans les âmes régénérées par l'Évangile; le dogme ecclésiologique fut l'expression du rôle séculaire de l'épiscopat et de la papauté dans l'Église. Si jamais une conclusion dogmatique est formulée sur le développement chrétien, on peut présumer que ce sera l'expression de la loi du progrès qui, depuis l'origine, gouverne l'histoire du christianisme. Jusqu'à présent les théologiens catholiques ont été surtout préoccupés du caractère absolu que le dogme tient de sa source, la révélation divine, et les critiques n'ont guère vu que son caractère relatif, manifesté dans son histoire. L'effort de la saine théologie devrait tendre à la solution de l'antinomie que présentent l'autorité indiscutable que la foi réclame pour le dogme, et la variabilité, la relativité que le critique ne peut s'empêcher de remarquer dans l'histoire des dogmes et dans les formules dogmatiques » (p. 162-163).

« Il n'est pas indispensable à l'autorité de la croyance qu'elle soit rigoureusement immuable dans sa représentation intellectuelle et dans son expression verbale. Une telle immutabilité n'est pas compatible avec la nature de l'esprit humain. Nos connaissances les plus certaines dans l'ordre de la nature et de la science sont toujours en mouvement, toujours relatives, toujours perfectibles. Ce n'est pas avec les éléments de la pensée humaine que l'on peut construire un édifice éternel. La vérité seule est immuable, mais non son image dans notre esprit. La foi s'adresse à la vérité immuable, à travers la formule nécessairement inadéquate, susceptible d'amélioration, conséquemment de changement » (p. 166).

Et il n'y a pas lieu de s'étonner que l'Église use de ces formules, bien que nécessairement imparfaites. « La foi ne peut être communiquée sans un enseignement donné, sans un dogme régulièrement proposé à la croyance » (p. 171). « La distinction des majeurs et des mineurs est donc inévitable » (p. 172). « Il n'y a même pas lieu de s'étonner que l'Église se présente comme la maîtresse infaillible des croyants qui, sans elle, vont à l'aventure » (p. 175). D'ailleurs « l'autorité de l'Église et de ses formules n'est pas incompatible avec la personnalité de la foi, et n'entraîne pas nécessairement cette minorité perpétuelle qui semble aux théologiens protestants la condition normale du croyant catholique. L'Église n'exige pas la foi à ses formules comme à l'expression adéquate de la vérité absolue, mais elle les présente comme l'expression la moins imparfaite qui soit moralement possible ; elle demande qu'on les respecte selon leur qualité, qu'on y cherche la foi, qu'on s'en serve pour la transmettre ; le formulaire ecclésiastique est l'auxiliaire de la foi, la ligne directrice de la pensée

religieuse ; il ne peut pas être l'objet intégral de cette pensée, vu que cet objet est Dieu même, le Christ et son œuvre ; chacun s'approprie l'objet comme il peut, avec le secours du formulaire. Comme toutes les âmes et toutes les intelligences diffèrent les unes des autres, les nuances de la foi sont aussi d'une variété infinie sous la direction unique de l'Église et dans l'unité de son symbole. L'évolution incessante de la doctrine se fait par le travail des individus, selon que leur activité réagit sur l'activité générale ; et ce sont les individus qui, pensant avec l'Église, pensent aussi pour elle » (p. 174).

M. l'abbé Loisy déclare, en finissant, qu'il a écrit ces choses pour « montrer simplement que la conception catholique du dogme et de la foi n'exclut ni le caractère personnel de la foi ni la vitalité du dogme » (p. 175). Il ne nous appartient pas de déterminer si la réponse de M. Loisy sera pour M. Harnack décisive et convaincante. Seulement, comme, dans cette réponse, M. Loisy engage l'Église catholique, comme il entend faire un exposé, de ce qu'il appelle « la conception catholique du dogme et de la foi », l'on n'a pas pu ne pas se demander si cet exposé était de tous points conforme à la pensée de l'Église. Le but que poursuivait M. Loisy et qui était de sauver, contre les accusations de M. Harnack, « le caractère personnel de la foi » et « la vitalité du dogme », n'aura-t-il pas influencé un peu, beaucoup même, sa « conception du dogme et de la foi » au point qu'il y aura lieu de se demander si cette « conception » demeure encore « catholique ». C'est, en effet, la question que beaucoup d'esprits se sont posée à la lecture de son livre. Et si nous en jugeons par l'émoi que ce livre a causé, notamment sur le point qui nous occupe, force est bien de reconnaître que l'exposé de M. Loisy, ou n'aura pas été suffisamment clair et précis, ou n'est pas rigoureusement orthodoxe.

M. l'abbé Loisy paraît établir une distinction essentielle entre la foi et le dogme. Pour lui, la foi est la croyance ; le dogme en est l'expression. L'objet de l'une est la vérité absolue, en elle-même ; l'objet de l'autre est la formule. Et parce que la formule est humaine, elle sera nécessairement limitée, inadéquate, susceptible de changement, d'amélioration. La vérité, au contraire, étant infinie, demeure toujours une et identique à elle-même. Mais, dirons-nous, cette vérité comment devient-elle objet de « foi » ou de « croyance » ? Sans doute en se manifestant. Et dès là qu'elle se manifeste, elle s'« exprime ». Oui, répond M. Loisy ; mais il y a deux manières pour elle de s'exprimer : par les faits vivants, ou par les formules mortes. En tant qu'elle s'exprime par les faits vivants, elle est objet de croyance ou de foi. Elle n'appartient au dogme que par la formule. Et précisément parce que cette formule est incapable de traduire tout ce qu'il y a de vérité manifestée dans le fait vivant, de là sa mutabilité. Elle pourra

suffire à un moment donné et pour certaines conditions de milieu ou de culture intellectuelle; mais que ces conditions changent, il faudra la changer aussi et traduire sous d'autres formules la vérité manifestée par le fait vivant. Il n'est même pas jusqu'à cette dernière manifestation de la vérité qui ne soit dans un perpétuel changement. Tout ce qui vit évolue. Seule la mort est immuablement figée. Il s'ensuit que le fait vivant dans lequel et par lequel se manifeste la vérité absolue et infinie, va se développant sans cesse, si bien qu'à prendre le dogme, non plus seulement comme synonyme de formule, ainsi qu'on l'a fait jusqu'ici, mais comme expression de la foi dans le fait vivant, nous pourrons et nous devrons encore parler de développement; disons même que c'est surtout à prendre le dogme en ce sens, que nous pourrons parler de la « vitalité » du dogme.

Foi ou croyance portant sur la vérité manifestée dans la continuelle évolution du fait vivant et, à certaines époques, cristallisée en des formules dogmatiques, — tel est bien, si je ne me trompe, le résumé fidèle de la pensée de M. Loisy. Il estime qu'avec cette conception de la foi et du dogme, il répondra à toutes les accusations de M. Harnack et qu'il pourra mieux sauver la continuité de la pensée chrétienne. La question est, tout entière, de savoir si, d'après l'enseignement de l'Église dont M. Loisy n'a garde de méconnaître le magistère infaillible, une telle conception est acceptable. M. Loisy, nous l'avons entendu nous le dire expressément, veut que le dogme ait évolué dans le passé et évolue encore dans l'avenir, indéfiniment, non pas seulement en tant qu'il désigne « la phase proprement intellectuelle et théologique » de l'enseignement de l'Église, mais en tant qu'il « s'applique à l'éclosion même et à la formation des croyances »; et cela, parce que ces croyances ont pour objet un « fait vivant », le christianisme, « mouvement infiniment puissant dont ceux qu'il portait et qui le portaient (dans le passé) n'avaient qu'une conscience partielle, et dont ceux qui aujourd'hui essaient de l'analyser sont incapables de pénétrer toute la profondeur » (p. 171).

S'ensuivrait-il qu'au sortir du cénacle, le jour de la Pentecôte, Simon-Pierre et les Onze et l'assemblée des fidèles, n'avaient pas la « conscience » *nette* et *explicite* du Père, du Fils et du Saint-Esprit, réellement distincts tous les trois et n'étant pourtant qu'un seul Dieu, ou, en d'autres termes, du mystère de la Trinité (peu importe d'ailleurs le mot « Trinité » qui n'est que la fusion des deux mots latins *trina unitas* — c'est la « chose », non le mot, que l'on recherche); qu'ils n'avaient pas la conscience nette et explicite du Fils, le second parmi ces trois, étant Dieu et homme tout ensemble, ou, en d'autres termes, du mystère de l'Incarnation (et ici encore peu importe le mot, qui est latin d'origine, et qui appuie surtout sur la « chair », partie infime de la nature humaine — c'est du mystère du

Dieu-Homme que l'on s'enquiert) ; qu'ils n'avaient pas la conscience explicite et formelle de la *Rédemption*, ou du « rachat » de l'humanité perdue par le « péché » d'Adam, et sauvée, rachetée par la mort *expiatrice* du Dieu-Homme sur la Croix ; qu'ils n'avaient pas, non plus, la conscience de la déification de l'homme par la participation en nous de l'Esprit-Saint, ni enfin la conscience des pleins pouvoirs d'enseignement et de sanctification existant dans la personne de Simon-Pierre ? Si oui, que devient cette « unité de symbole » que M. Loisy lui-même entend sauvegarder. Et si l'unité de symbole a toujours existé en ces points essentiels, que faut-il entendre par l'« éclosion » ou « la formation » des « croyances » dont il semble bien que M. Loisy n'entend exclure ni le mystère de la Trinité, ni celui de l'Incarnation, ni celui de la Grâce, ni celui de l'Église. Question angoissante, s'il en fût, et où les expressions de M. Loisy ne paraissent pas avoir cette netteté ou cette précision de doctrine qu'on voudrait pourtant rencontrer en un point aussi grave.

Que penser encore de l'espoir qu'on entretient et qu'on affirme d'assister, dans un avenir plus ou moins prochain, à un remaniement complet des formules dogmatiques, même les plus solennelles, imposées par l'Église à ses fidèles. « La vérité seule est immuable, nous dit-on, mais non son image dans notre esprit. La foi s'adresse à la vérité immuable, à travers la formule nécessairement inadéquate, susceptible d'amélioration, conséquemment de changement » (p. 166). Et l'on cite à l'appui, dans une note étrangement significative, « le nouvel effort de la pensée moderne pour recréer sa logique et sa métaphysique, et refondre, par ce moyen, sa morale et sa théologie » (cité de Caird, p. 161). Nous ne savons pas exactement, bien que nous puissions l'entrevoir, ce que seront cette morale et cette théologie de la pensée moderne, refondues à l'aide de la nouvelle logique et de la nouvelle métaphysique. Mais ce qu'il importerait surtout de connaître, ce serait : si les définitions solennelles de l'Église sont pour jamais acquises, ou si l'on pense qu'on pourra les reviser un jour, et non pas seulement les traduire en d'autre termes, mais encore leur donner un sens différent ? A cette question précise, l'on a toujours une extrême difficulté à répondre, tant la pensée de M. Loisy se nuance et va et revient sans qu'il soit possible, semble-t-il, de la saisir ou de la fixer.

V

Après le développement hiérarchique et le développement dogmatique, le développement du culte dans l'Église, M. Harnack, il fallait bien s'y attendre, étant donné sa conception de l'Évangile, réprouve et condamne tout ce qui a trait au culte catholique. Sous l'influence de l'hellénisme, le

culte en esprit et en vérité, qui avait été celui des premiers chrétiens, devient, dans l'Église du IIe, du IIIe et du IVe siècle, un culte de signes, de formules et d'idoles. C'est ainsi que M. Harnack apprécie le ministère sacerdotal, les sacrements, le culte des saints.

M. Loisy s'applique à venger le culte catholique. Il pense le faire en reconnaissant que « Jésus, au cours de son ministère, n'a ni prescrit à ses apôtres ni pratiqué lui-même aucun règlement de culte extérieur qui aurait caractérisé l'Évangile comme religion. Jésus n'a pas plus réglé d'avance le culte chrétien qu'il n'a réglé formellement la constitution et les dogmes de l'Église. L'Évangile, comme tel, n'était qu'un mouvement religieux, qui se produisait au sein du judaïsme, pour en réaliser parfaitement les principes et les espérances. Ce serait donc chose inconcevable que Jésus, avant sa dernière heure, eût formulé des prescriptions rituelles. Il n'a pu y songer qu'à ce moment suprême, lorsque l'accomplissement immédiat du règne messianique apparut comme impossible en Israël, et qu'un autre accomplissement, mystérieux dans sa perspective, obtenu par la mort du Messie, reste la dernière chance du royaume de Dieu sur la terre. La cène eucharistique se montre alors comme le symbole du royaume que doit amener le sacrifice de Jésus. Encore est-il que l'eucharistie, au jour de sa célébration première, signifie plutôt l'abrogation du culte ancien et l'avènement prochain du royaume, que l'institution d'un nouveau culte, le regard de Jésus n'embrassant pas directement l'idée d'une religion nouvelle, d'une Église à fonder, mais toujours l'idée du royaume des cieux à réaliser. Ce fut l'Église qui vint au monde, et qui se constitua de plus en plus, par la force des choses, en dehors du judaïsme » (p. 181 et 182). Et en quelques pages (182-191), qu'il faudrait citer toutes sans en laisser un seul mot, tant elles sont « suggestives », M. Loisy expose sa théorie de l'origine du culte catholique dans les premières communautés chrétiennes, sous des influences dont « saint Paul et l'auteur du quatrième évangile » sont pour nous « les témoins », et le développement de ce même culte que M. Loisy assimile au développement du culte mosaïque. « L'ensemble » de l'un et l'autre culte, « si diverse que soit la provenance de ses éléments », est « un, par l'esprit qui le pénètre ». Autrefois, c' « était l'esprit de Moïse et des prophètes, par lequel avait été éliminé ou neutralisé l'esprit de la tradition païenne » (p. 186). Dans l'Église, ce fut l'esprit de Jésus.

« Puisque le christianisme est devenu une religion et que, devenant une religion, il est devenu un culte, il avait besoin de ministres » (p. 191). « L'organisation de ce service (le service liturgique exercé par les ministres) a été en rapport avec le développement du système sacramentel. En ce qui concerne leur origine, il en est des sacrements ainsi que de l'Église et

du dogme, qui procèdent de Jésus et de l'Évangile, comme des réalités vivantes et non comme des institutions expressément définies. C'est seulement à partir du XIIe siècle que la tradition occidentale est fixée sur leur nombre. L'Église primitive n'en connaissait que deux principaux, le Baptême auquel était associée la Confirmation, et l'Eucharistie; le nombre des sacrements secondaires était indéterminé. Une telle indécision serait inexplicable si le Christ, au cours de sa vie mortelle, avait attiré l'attention de ses disciples sur sept rites différents, destinés à être la base du culte chrétien dans tous les siècles. Les sacrements sont nés d'une pensée et d'une intention de Jésus, interprétées par les apôtres et par leurs successeurs, à la lumière et sous la pression des circonstances et des faits » (p. 194-195). Et M. l'abbé Loisy continue, passant en revue chacun des sacrements, et décrivant complaisamment et sans l'ombre d'une hésitation, comment chacun d'eux s'est, en effet, « développé ». Puis, il conclut: « Sans programme tracé d'avance, une institution s'est réalisée qui entoure l'existence humaine d'une atmosphère divine et qui est, sans doute, la création la plus considérable, par l'harmonie intime de toutes ses parties et par l'intensité de son influence, qui soit jamais sortie spontanément d'une religion vivante. Le temps où l'Église a fixé le nombre des sacrements n'est qu'un point particulier de ce développement, et n'en marque ni le commencement ni le terme. Le point de départ est celui qui a été indiqué, à savoir : le baptême de Jésus et la dernière cène. Le terme est encore à venir, le développement sacramentel, tout en suivant les mêmes lignes générales ne pouvant prendre fin qu'avec l'Église elle-même » (p. 202).

Et après ces considérations générales sur le développement du culte, M. l'abbé Loisy, dans les pages qui suivent et qui sont les dernières de son livre, examine successivement l'efficacité des rites sacramentels, le culte du Christ, de la Vierge, des Saints. On l'y retrouve toujours avec sa méthode et sa marche faite de nuances, de progressions hardies et de retours discrets.

Ainsi donc, et pour résumer, en quelques mots, le but et les idées maîtresses de son livre, M. l'abbé Loisy a voulu défendre, contre M. Harnack, l'Église catholique avec tout ce que nous y trouvons, même les Jésuites (p. 119), même la dévotion à saint Antoine de Padoue et au scapulaire (p. 228). Dans ce but, il s'est appliqué à présenter de l'Évangile une conception qui se distingue de celle de M. Harnack, en ce que, tandis que pour ce dernier, l'Évangile se réduit à une simple formule abstraite, pour M. Loisy, il est plutôt un fait vivant et complexe, un mouvement puissant qui devait aller en se développant et grandissant toujours. Au commence-

ment et quand le Christ parut, ce mouvement a consisté en une grande espérance et de réalisation prochaine, l'espérance du Royaume des cieux au seul sens escatologique, espérance d'où la personne du Christ n'était pas exclue, où elle apparaissait, au contraire, en un relief très accusé, mais qui ne se précisait pas autrement que sous une forme de préséance exceptionnelle, unique. *La société des élus prochaine avec le Christ pour Président*, voilà, au fond, tout l'Évangile. Mais de cette espérance, et de cette image du Christ, allait naître, sous la pression des circonstances et des faits, tout un ensemble d'institutions qui donnerait au monde le spectacle incomparable, et d'ailleurs fort légitime, d'une Église ayant sa hiérarchie, son dogme, son culte tels que l'histoire nous les révèle dans la suite de l'Église catholique : hiérarchie, dogme, culte qui, depuis les origines du christianisme et jusqu'à toujours, n'ont cessé et ne cesseront d'être dans un perpétuel changement et un perpétuel devenir. C'est cette loi du progrès, du développement, de l'évolution qui est le dernier mot de tout et qui justifie tout, aux yeux de M. Loisy. Par elle, il entend répondre à toutes les objections de M. Harnack contre l'Église; par elle aussi, il veut expliquer tous les changements que nous devons concéder, pense-t-il, dans la suite de l'histoire de l'Église. Et parce que la loi du progrès telle qu'il la conçoit, s'étend jusqu'aux dernières racines de tout ce que nous trouvons dans l'Église, il ne fait aucune difficulté, il croit même nécessaire d'accorder que, soit pour la hiérarchie, soit pour le dogme, soit pour le culte, le germe initial, s'il contenait tout « en puissance » et, comme germe, n'avait que très peu en acte formel et explicite. Si peu, que s'il s'agit de la hiérarchie, elle se réduit à un simple « comité directeur » avec, pour chef, Simon-Pierre; s'il s'agit du dogme, c'est à peine si l'on peut parler de quelque chose ressemblant de très loin à notre dogme actuel de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, de la grâce; s'il s'agit du culte, même en ce qu'il a de plus essentiel, les sacrements par exemple, il est tout à fait certain que le Christ n'avait « réglé d'avance » et qu'il n'avait pas « attiré l'attention de ses disciples sur sept rites différents destinés à être la base du culte chrétien dans tous les siècles ».

Telle est — si nous sommes parvenus à la saisir, après une étude aussi rigoureuse que consciencieuse — la vraie pensée de M. l'abbé Loisy, dans son livre. Et il nous semble bien que si telle est sa pensée, l'on n'aura pas de peine à comprendre soit l'émoi que ce livre a causé, soit les animadversions des théologiens, soit la censure de NN. SS. les Évêques.

Fr. Thomas-M. Pègues, O. P.,
Lecteur en Théologie.

LA PHILOSOPHIE EN AMÉRIQUE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A NOS JOURS

(*Suite.*)

Ecoles contemporaines.
Idéalistes.

En 1728, « l'évêque Berkeley », préoccupé de l'idée de fonder en Amé rique un collège de missions, s'embarquait pour les États-Unis et venait prendre sa résidence à Newport (Rh.-I.) ; — il y séjourna pendant près de trois ans.

Il s'était rendu acquéreur d'une propriété à Middletown. Toutefois les soucis de son ministère et de sa mission pastorale ne pouvaient le détourner entièrement de l'objet de ses préoccupations spéculatives. Une société littéraire et philosophique fut donc fondée par lui dans le Rhode-Island, et ce sont les livres qui avaient autrefois appartenu à celle-ci qui sont devenus le noyau de la bibliothèque Redwood (1).

Ce n'est qu'en 1731, voyant que le projet qui l'avait amené aux colonies ne pouvait aboutir, qu'il se décida à se réembarquer pour l'Angleterre.

Ce fait de la résidence temporaire de Berkeley aux États-Unis n'est par lui-même qu'un incident. Il est vrai que Johnson, un des *tutors* de Yale qui, au temps ou Jonathan Edwards y était étudiant, devint, après le départ de celui-ci, un des adhérents et des promoteurs convaincus de la nouvelle philosophie : il est vrai également que plusieurs autres esprits de marque se laissèrent influencer par les vues originales de l'ingénieux et lucide écrivain. Cependant l'arrivée de Witherspoon à Princeton et l'introduction de la philosophie écossaise, qui prit avec lui possession du collège pour se réPandre rapidement dans les autres établissements d'éducation, eut bientôt éliminé les idées berkeleyennes.

Il semble néanmoins que quelque influence d'Idéalisme subtile et impalpable fût demeurée dans l'atmosphère intellectuelle pour diriger la pensée américaine, dont à ses débuts, par Edwards et Berkeley, elle a, quoique sous deux formes diverses, ombragé le berceau.

Aujourd'hui encore, pour étrange que le fait puisse sembler à ceux qui ne veulent voir, dans le caractère et l'esprit américains, que des tendances positives, pour ne pas dire matérialistes, c'est un fait indéniable que

(1) Cf. « *State of Rhode-Island and Providence plantations at the end of the century; A History*, par Edw. Field. Mason publishing C°, Boston and Syracuse, 1902.

l'Idéalisme est resté, en ce pays, le type dominant de la pensée spéculative, du moins dans le domaine de la Métaphysique.

En dépit de la survivance prolongée du point de vue et des doctrines écossaises, lesquels comptent encore, à l'heure présente, bien des représentants distingués, le grand nombre des penseurs américains contemporains appartient, sous une forme ou sous une autre, à l'école idéaliste. C'est ce groupe qui, par les œuvres et par le nombre, reste encore aujourd'hui le plus important.

Toutefois il ne s'agit plus ici de l'Idéalisme selon la formule d'Edwards ou de Berkeley ; le type qui prévaut à l'heure présente est celui dont, depuis plusieurs années, les étudiants américains se sont assimilé les principes dans les universités allemandes, ou qu'ils ont dérivé des philosophes d'outre-Rhin par l'intermédiaire de leurs interprètes anglais. Ce n'en est pas moins, toujours et malgré tout, une forme de l'Idéalisme.

Nous avons montré, dans un article précédent, combien considérable avait été l'influence de Kant et de Hégel : l'autorité des traducteurs anglais des conceptions philosophiques allemandes, tels que A. Campbell Fraser, J. Hutcheson Stirling, Edward Caird et Thomas Hill Green a été également très puissante pour les propager.

Lotze, lui aussi, avec son spiritualisme avéré, la prédominance des préoccupations psychologiques qui caractérise son système, le caractère scientifico-expérimental de sa méthode et l'originalité de sa spéculation, a rencontré également grande faveur dans le milieu américain. On a cru trouver en lui une justification scientifique et philosophique de ces vérités fondamentales sur Dieu, la spiritualité et la liberté de l'âme humaine, dans lesquelles l'âme américaine a toujours eu le désir de croire ; — elle pouvait dès lors harmoniser le système de Lotze avec ses tendances morales et religieuses.

Avec Lotze en Métaphysique, c'est Green dans le domaine de l'Éthique, qui exerce, à l'heure présente, l'influence prépondérante : c'est donc à la fois Hégel, Lotze et Green ; Lotze, en tant qu'harmonisé avec Hégel et complété par Green, qui sont actuellement les philosophes les plus autorisés parmi les penseurs américains (1).

Nous avons déjà, dans un article précédent (2), retracé l'origine et les progrès de l'Idéalisme germanisant aux États-Unis, et fait connaître à nos lecteurs le *Journal of Speculative Philosophy* avec son directeur dévoué le *Dr W. T. Harris*, l'apôtre de la pensée supérieure dans ses principaux domaines, philosophie, littérature et beaux-arts.

(1) Cf. *Outline of Philosophy in America*, par MM. Curtis.

(2) Numéro de la *Revue Thomiste* de janvier 1903.

Cette revue a eu pour œuvre de vulgariser et d'accréditer les conceptions de l'Idéalisme allemand parmi la société lettrée des États-Unis, et, à ce titre, on pourrait, avec quelque emphase, qualifier le Dr Harris de patriarche de l'Idéalisme germanique en Amérique; car s'il n'en fut pas le premier introducteur (1), il en a été le plus efficace et le plus persévérant promoteur, dans ce pays.

Depuis sa nomination à la présidence du *Bureau de l'Education* à Washington, les sollicitudes inhérentes à ses nouvelles fonctions, ont nécessairement absorbé toute son activité (2); mais, durant la période antécédente, la philosophie fut sa préoccupation première et son principal objet.

Comme nous l'avons dit, le Dr Harris est, par sympathie intellectuelle, un hégélien, système que d'ailleurs il concilie avec les trois grandes idées dont il a toujours été le défenseur, à savoir : l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté. Tout récemment encore, dans un article du *Journal of Education* (août 1902), il défendait l'existence de cette dernière contre la conception mécaniste, sur la base de la théorie des causes finales (3).

A ce point de vue, les conclusions du Dr Harris sont très voisines des croyances de la philosophie traditionnelle.

Indépendamment de l'œuvre du *Journal of speculative Philosophy*, nous devons mentionner, du même auteur, l'article qu'il a publié dans l'Encyclopédie Johnson sous le titre *Philosophy* et l'introduction écrite par lui pour la traduction Krœger de l'ouvrage de Fichte sur la science de la connaissance. En 1890 parut, sous le titre de *Introduction to Philosophy*, un recueil de passages extraits de ses divers écrits, publié par Marietta Kies, de façon à en faire un exposé systématique de philosophie générale.

Enfin, en 1890 également, il publiait dans la collection des *Philosophical Classics* éditée par Grigg, à Chicago, sous la direction du professeur Morris, une *Exposition of Hegel's Logic* qui est particulièrement intéres-

(1) C'est du moins ce dont, dans un entretien privé, il s'est défendu auprès de nous. Mais personne ne songera à contester qu'il en ait été dès l'origine et pendant longtemps un des plus efficaces et des plus zélés propagateurs. Mac Bride Sterrett l'a même appelé, « l'homme de ce pays qui a étudié Hégel de la manière la plus approfondie » (the profoundest student of Hegel in this country).

(2) Nous ne pouvons manquer de signaler à nos lecteurs le recueil monumental publié annuellement à Washington, depuis 1890, par le *Bureau de l'Education*, sous la direction du Dr Harris, et qui constitue une véritable encyclopédie de documents précieux et de première main sur l'éducation sous toutes ses formes et dans tous les pays. (*Reports Commissioner of Education*, 20 vol. in-8°.)

(3) Voir également, dans le numéro de janvier 1896 de l'*Education*, l'article intitulé « Is education possible without freedom of the Will ? »



sante par divers détails d'autobiographie intellectuelle qui nous y sont donnés.

Son attention et celle de ses premiers collaborateurs furent éveillées, nous dit-il, à la portée *pratique*, universelle de la science philosophique, par leurs entretiens avec un *scholar* allemand, Brockmeyer, qui a édité, dans le second volume du *Journal of speculative phlosophy*, une série de « lettres sur Faust » ; Brockmeyer fut le premier à leur montrer comment la philosophie trouve son application dans les circonstances en apparence les plus positives et les plus triviales de la vie, « comme la chasse aux canards sauvages ou aux écureuils » ; c'est de lui que leur vint « tout le stimulus externe vers l'étude de la philosophie allemande ».

Ce fut par l'effet d'une sorte de sympathie intellectuelle plus instinctive que critique, nous avoue le Dr Harris, qu'il se sentit d'abord attiré vers Hégel, grand penseur dont le puissant génie synthétique le dominait, et duquel le cardinal Gonzalez n'a pas craint d'écrire (1) : que l' « Aristote des temps modernes, le prophète panlogiste de l'idée, eût pu être le saint Thomas du XIXe siècle ».

En décembre 1858, dans une étude qu'il fit privément de la « critique de la Raison pure », il lui sembla comprendre comment les notions du temps et de l'espace supposaient logiquement l'existence de la raison, et dès lors il entrevoyait dans ce principe l'existence d'une *Raison* absolue, mais aussi et du fait même, la démonstrabilité de l'existence de Dieu, de la liberté et de l'immortalité de l'âme.

En 1863, se révéla à son esprit l'intuition de la doctrine de l' « independent being », du *Für sich seyn* de Hégel, concept qui, selon le Dr Harris, se retrouve également dans les systèmes de Platon, Aristote, Leibniz et saint Thomas d'Aquin (2) ; il comprenait dès lors que tout être, même l'Absolu, devait être un « independent being », un être autonome.

En 1864, sa pensée fit un nouveau progrès, en lui révélant comment le destin était subordonné à l'activité spontanée, à la liberté, et comment la fatalité ne pouvait avoir dans l'univers qu'une action secondaire et dérivée.

Dans une lettre à Kroeger en 1866, il développait « le plus important

(1) *Histoire de la Philosophie*, t. IV, § 12, p. 67 (éd. G. de Pascal).

(2) Le Dr Harris se révèle en mainte occasion un admirateur sincère des grands philosophes du moyen âge scolastique. « Il est à remarquer, écrit-il dans l'ouvrage dont nous parlons (ch. III), que de même que Schelling et Hégel, *le plus grand génie philosophique du moyen âge*, *Albert le Grand*, fut, lui aussi, un Souabe. » — « L'œuvre de la pensée chrétienne fut, à peu de chose près, complétée dans le système ontologique de *saint Thomas d'Aquin*, et peu de chose y a été, ou pourra jamais y être ajouté dans l'avenir. » (*Ib.*, ch. II, p. 35.)

Le même point de vue se manifeste également dans son étude sur le « Spiritual sense of Dante's divina Commedia » (Houghton Mifflin and Cº, Boston and New-York).

aperçu de la Logique de Hégel » et « la pensée indubitablement la plus élevée » de cet auteur, à savoir la distinction entre la compréhension, le concept (Begriff) et l'Idée (Idee), c'est-à-dire la distinction entre « l'unité négative ou substantialité et le concept ». C'est sur cette distinction que sont fondés, selon le Dr Harris, l'altruisme, la doctrine trinitaire et les conceptions platonico-aristotéliciennes, du moins dans le domaine de l'Éthique.

C'est cette même année qu'il eut l'occasion de lire, dans une traduction faite expressément pour lui par Brockmeyer, la grande logique de Hégel.

Enfin, en 1879, son esprit en arriva à ses conclusions dernières (final standpoint), relativement aux conséquences de la doctrine hégélienne : ces conséquences, Hégel n'avait pu ni su les tirer, et c'est ce qui explique le panthéisme auquel cet auteur s'est laissé entraîner, relativement aux rapports de la Nature et de l'Absolu. On peut du moins logiquement déduire ces conclusions panthéistiques de sa conception que « l'Absolu n'a de réalité que dans le processus de la Nature et que sa personnalité n'a d'actualité que dans les personnalités historiques ».

En 1878-1881 il traduisit le second volume de la « Logique » de Hégel, avec commentaires. C'est la doctrine de la *réflexion* qui est, selon lui, la clef de la doctrine du philosophe allemand et une voie nouvelle s'ouvre dans ce sens à ceux qui voudront étudier attentivement les passages de la « Logique » ou celui-ci expose les relations de la « réflexion déterminante » à la « réflexion externe ».

Depuis de longues années, l'âme agissante du « Kant Club » de Saint-Louis (Missouri), le Dr Harris a également organisé en 1893 à Washington une « Society for philosophical Inquiry » sous la présidence du Dr Mac Bride Sterrett et qui compte environ quatre-vingt-dix membres (1).

Le cas du Dr Harris est particulièrement intéressant comme étant celui d'un philosophe par vocation. C'est ce que quelques minutes d'entretien avec ce « gentleman » d'un abord si affable et à l'accueil empreint de délicate bienveillance, suffisent à révéler. Il est un de ces hommes, rares en tout pays, qui ont le goût et le culte de la pensée pour elle-même, et qui sauront s'imposer des efforts, au besoin même des sacrifices, afin d'en propager autour d'eux l'influence. Chez le Dr Harris, l'âge n'a pas refroidi le zèle, et l'on sent bientôt que son plus grand délice est de pouvoir s'entretenir, à l'occasion, de l'objet dont la préoccupation n'a pas cessé de lui tenir au cœur.

(1) Il est également membre de l'*American philosophical Association*, société savante organisée en 1902, sous la présidence du Prof. J.-E. Creighton, « pour promouvoir les intérêts de la philosophie dans toutes ses branches ».

Charles Carroll Everett (1829-1900), après des études commencées à Bowdoin College (Brunswick, Maine), cette colonie de Harvard, et complétées à Berlin en Allemagne, exerça pendant quatre ans les fonctions de professeur à Bowdoin, puis, pendant dix ans, celle de pasteur à Bangor. En 1869, il fut nommé *Bussey professor* de théologie à l'université de Harvard, et promu doyen de cette faculté dans la même université en 1878.

Il publia, en 1869, *The Science of Thought*, a system of Logic, ouvrage qui assure à son auteur un rang distingué parmi les représentants de l'école hégélienne.

C'est un traité de logique, mais un traité de logique comprise à la façon de Hégel, c'est-à-dire équivalent à une métaphysique complète, et c'est ce qui en fait l'intérêt et la portée; c'est d'ailleurs de Hégel et de Schopenhauer qu'il puise ses principales inspirations.

Nous ne serons pas surpris d'apprendre de notre auteur, dans son « Introduction » sur la pensée en général, que la chose en soi, « ce résidu du monde extérieur quand on en a extrait tout l'élément pensée », n'est, en somme, qu' « un fantôme glacé et ténébreux » (a cold and shadowy ghost), « dont on pourrait tout aussi bien dire qu'elle n'existe pas ». Le subjectif et l'objectif ne sont donc que deux aspects corrélatifs d'une seule et même réalité, la pensée; — celle-là est la réalité unique, le seul monde véritable, systématique d'ailleurs, et organisé, — et dont il appartient à la logique seule de déterminer les relations et les lois.

L'auteur étudie donc successivement la pensée dans ses matériaux abstraits, — les catégories, — et dans ses formes, qui sont : les concepts, les jugements et les preuves. L'originalité particulière d'Everett, à ce dernier point de vue, consiste dans la réduction que, d'après une inspiration empruntée à Hégel, il fait de toutes les formes de *preuves* à trois types principaux : l'induction qui conclut à l'universel, la déduction qui conclut au particulier, l'*identification*, qui établit l'identité de tel singulier avec tel type donné; cette dernière est le processus intellectuel qui nous permettra de constater, par exemple, que « Jean *est* un homme », processus sans lequel nous ne pourrions, par conséquent, validement conclure qu' « il est mortel ».

Dans une dernière partie, sur « les problèmes et les limites de la pensée », l'auteur nous enseigne que l'objectif et le subjectif ne sont que deux aspects d'une réalité foncièrement identique, et « derrière et dans lesquels réside l'infinie puissance, infinie par le fait même de ces manifestations multiples sans cesse renouvelées ».

L'intérieur, le *Dedans* de l'Univers nous est donc connu par les révélations que les formes extérieures en font à notre subjectivité, mais dans la mesure où il est concevable pour notre Moi limité.

Quant à l'entendement, en comprenant ce terme selon la signification

kantienne, — son rôle dans le domaine de la science comporte un progrès illimité et indéfini.

La solution du problème de la vie consistera à faire produire son maximum à la société, en faisant atteindre toute la mesure de son développement à l'individu, qui s'efforcera, pour sa part, de « se mettre en harmonie avec le grand mouvement évolutif de la vie et de l'histoire ».

Telles sont les idées que cet ouvrage, bref mais remarquable, et tout imprégné d'idéalisme germanique, nous expose avec une logique judicieuse et consistante, revêtue d'une clarté élégante dans un langage sereinement coloré.

Le même auteur a publié encore, en 1884, une étude intitulée *Fichte's Science of Knowledge*, dans la série des « Grigg's philosophical classics » publiée par le professeur Morris.

George Sylvester Morris (1840-1889), gradué de l'Union theological Seminary, à New-York, compléta plus tard ses études à Halle et à Berlin (1886-1888). En 1820, il fut nommé professeur de langues et de littératures modernes à Ann Arbor (Michigan). De 1878 à 1885, il donna des conférences sur l'Éthique et l'histoire de la philosophie à Johns Hopkins (Baltimore), et de 1880 à 1889, date de sa mort, il fut professeur de philosophie à l'Université du Michigan.

En 1888, il a fait paraître une traduction de l'histoire de la Philosophie par Ueberweg. Son premier ouvrage, *British Thought and Thinkers*, avait été publié à Chicago en 1880.

Il avait également entrepris la publication d'une série d'études critiques sur les principaux philosophes modernes sous le titre de *Philosophical Classics*, et que nous avons eu déjà plusieurs fois l'occasion de mentionner. Interrompue par la mort du directeur, la série compte environ une douzaine de volumes de différents auteurs, sur Leibniz, Kant, Fichte, Schelling et Hégel; lui-même y a contribué un « exposé critique » de la « Critique de la Raison pure ».

Le professeur *Josiah Royce* — de l'université de Harvard — est considéré, à juste titre, comme le représentant le plus remarquable de l'idéalisme contemporain en Amérique. Il est d'ailleurs de ceux qui revendiquent le le titre de « philosophe par vocation », et qui aiment le travail de la pensée pour elle-même.

Sa conception philosophique s'est développée avec une remarquable consistance depuis les ébauches de ses premiers essais, jusqu'à la grande synthèse de son dernier ouvrage, *The world and the individual*, que nous avons déjà présenté à nos lecteurs (1). Elle peut se résumer de la manière suivante :

(1) Voir le numéro de la *Revue Thomiste* de juillet 1902.

Toute expérience finie est une portion organique d'une expérience infinie, laquelle, Moi conscient et personnel, n'est autre chose que l'Absolu ou la divinité. Cet Absolu ainsi décomposé dans nos volontés et nos personnalités finies, qui en sont comme des parcelles constitutives, est, par conséquent, lui aussi, volonté libre. La mort ne peut être pour le Moi fini une extinction ou un anéantissement, mais une résorption dans un Moi supérieur, dans la vie duquel il s'épanouit et s'absorbe.

L'univers est un ordre moral dans lequel le mal n'est qu'une apparence, illusion de notre point de vue fini : en réalité, il est une condition du monde présent, et son existence est justifiée dans le fait que tout bien moral n'est, au fond, qu'un mal vaincu.

Il est à remarquer qu'il existe entre les vues exprimées par le professeur Royce et les conceptions de la philosophie traditionnelle, une analogie plus profonde qu'il ne semblerait au premier abord. Son monde idéaliste des individus incorporés à l'Absolu comme des éléments intégrants de celui-ci, suggère la notion antique des êtres possibles préexistant dans le concept et la puissance divine avant la création (1) :

Il est juste cependant de remarquer que l'intervention de l'acte créateur — dans la philosophie traditionnelle — constitue, par le fait même, une différence irréductible entre le monde irréel des purs possibles et le monde réel et objectif des faits.

Les principaux ouvrages du professeur Royce, sont : *Religious aspect of philosophy* (Boston, 1885). C'est l'esquisse des principes fondamentaux d'un système philosophique avec application au problème religieux, problème dont l'auteur, par la nature même de son esprit, empreint de gravité et de modération, et quoiqu'il se déclare étranger, pour ce qui le concerne, à toute *church connexion*, a toujours été visiblement préoccupé.

Ses parrains intellectuels, nous apprend-t-il dans la préface de cet ouvrage, sont Kant et les Néo-Kantiens, et en général tous les idéalistes modernes, anglais ou américains; ce sont encore Fichte et Hégel, l'Hégel de l'idéalisme, non celui de la « Logik », Schopenhauer et Lotze.

Le premier livre est consacré à la recherche d'un idéal moral. En pré-

(1) Nous nous souvenons avoir entendu le Dr Royce lui-même nous formuler cette remarque. Nous ajouterons que, comme le Dr Harris et tous les esprits assez sûrs d'eux-mêmes et assez indépendants pour se placer au-dessus des préjugés conventionnels, il sait rendre hommage à la valeur des œuvres de la pensée durant la période scolastique. Lui-même nous a montré dans son bureau, tout tapissé de livres, la *Somme* de saint Thomas, et nous a lu un passage de son ouvrage *The Conception of God*, où il expose les vues du Thomisme et du Scotisme sur le *principe d'individuation*.

Il a contribué, dans le premier volume du *Dictionary of Philosophy and Psychology*, édité par les soins du Dr James Mark Baldwin, et actuellement en cours de publication, un article sur la terminologie scolastique.

sence des conceptions contraires qui se disputent la prééminence, Égoïsme, Altruisme, Scepticisme, Pessimisme, etc., Royce conclut à ce principe fondamental : « Agir toujours à la lumière de la pleine intuition de tous les effets que notre acte doit produire ».

Dans son second livre, l'auteur, à la recherche d'une vérité religieuse, la trouve dans l'Idéalisme philosophique. « Le monde des faits est illusion, sa vérité est une vie spirituelle. »

The Spirit of modern Philosophy (Boston 1892), est un essai présenté sous forme de conférences, et divisé en deux parties. La première étudie les diverses périodes de la philosophie moderne, Kant, Fichte, Hégel, Schopenhauer, l'évolutionnisme; la seconde est consacrée à des « suggestions de doctrine », où sont étudiés successivement la Nature et l'Évolution, la Réalité et l'Idéalisme, les lois de la Nature et la Liberté, l'Optimisme et le Pessimisme, l'Ordre moral.

C'est l'étude du problème du Mal qui est abordée dans les *Studies of Good and Evil*, série d'essais variés sur les questions de la philosophie et de la vie. Tout en se reconnaissant tributaire de ses devanciers, l'auteur y exprime ses prétentions à une part d'originalité personnelle.

Il y étudie, entre autres, le problème de Job (I), le cas de Bunyan (II), de maître Eckhart (X), de Jean Marie Guyau (XII), les Lois naturelles, la Morale et l'Évolution (V), etc.

The Conception of God (Berkeley, 1895), « discussion philosophique concernant la nature de l'idée de la divinité considérée comme démontrable », est la reproduction des documents présentés à une conférence tenue au siège de l'Université de Californie, entre les professeurs Royce d'Harvard, Le Conte et Howison, de l'Université de Californie, et Sidney Edward Mezes, de celle du Texas.

Ces divers ouvrages du professeur Royce (nous omettons la mention d'autres écrits de moindre importance), qui ont obtenu, chose digne de remarque pour des écrits d'une nature aussi abstraite, plusieurs éditions, trouvent leur aboutissant et leur couronnement logique dans son grand ouvrage *The World and the Individual* (deux séries Boston, 1900 et 1901), où leurs conclusions se trouvent harmonisées et synthétisées dans toute leur ampleur. Elles y sont présentées et exposées en un style noble et soutenu, empreint d'élégance grave, mais auquel on pourrait reprocher peut-être de n'avoir pas autant de « perspicuité » d'expression qu'on pourrait en souhaiter dans l'interprétation de doctrines souvent fort abstruses.

John Watson, professeur de philosophie morale à la « Queen's University » (Kingston, Canada), est avec le Dr Royce l'un des représentants les plus marquants de l'Idéalisme en Amérique. Dans la préface de son livre

Comte Mill and Spencer, an Outline of Philosophy (Glasgow et New-York, 1895), réédité sous une forme revue et augmentée et sous le titre *An Outline of Philosophy* (1898), il nous explique sa conception dans les termes suivants : « Le Credo philosophique qui s'impose à mon esprit, est celui que j'appellerai Idéalisme intellectuel, — la doctrine qui tient que nous sommes capables de connaître la réalité telle qu'elle est, et que la réalité, ainsi connue, est absolument rationnelle ».

Les objections qui ont été faites à la conception idéaliste, reposent toutes sur une mauvaise intelligence de celle-ci. Elle établit ses preuves par la démonstration que les diverses catégories de la réalité, telles que coexistence, succession, causalité, n'ont pas une valeur *finale*, de sorte qu'en dernière analyse, l'existence doive être conçue comme rationnelle et volontaire.

Le D[r] Watson a cherché à établir ces propositions en montrant que les idées fondamentales des Mathématiques, de la Physique, de la Biologie, de la Psychologie, de l'Éthique, des Arts, de la Religion, sont des formes ou mieux des phases de l'idée unique de raison consciente. L'examen des conceptions de Comte, Mill, Spencer, et de certaines vues de Kant et de Darwin qui lui semblent inadéquates, lui donnent l'occasion de parvenir à ce résultat.

L'auteur étudie successivement la philosophie de la Nature, celle de l'Esprit (1) et la Morale, en regard de son triple problème du Devoir, de la Liberté et des Droits. Il termine par l'examen du concept de l'Absolu sous ses deux formes principales, la Religion et l'Art.

On a souvent objecté à l'Idéalisme qu'il est inconciliable avec les présupposita de la révélation chrétienne : cette difficulté a été reprise en particulier et touchée, une fois de plus, dans le récent ouvrage, si remarquable à tant d'égards, de M. A. Balfour, *Les fondements de la croyance*. C'est afin de répondre à ces objections diverses, que M. Watson a publié (New-York, 1897), son ouvrage intitulé : *Christianity and Idealism*.

Le thème qui y est développé, nous explique Howison, est que « Le Christianisme bien compris, et l'Idéalisme bien compris, se prêtent l'un à l'autre un stable et mutuel appui ». Il est juste d'ajouter que le « Christianisme *bien compris* » dont il s'agit, est un Christianisme débarrassé de tous ses éléments accidentels et même substantiels. Réduit à une aussi simple expression, et pour ainsi dire à son pur concept, il ne représentera plus, avec l'Idéalisme, qu'un autre aspect, une expression différente d'un

(1) C'est dans le chapitre VIII de cet ouvrage, intitulé *Philosophy of Mind*, que l'auteur établit la conception idéaliste à laquelle il se range par la critique des assertions d'Herbert Spencer, relativement à l'irréductibilité du sujet et de l'objet.

seul et même fait triple : Dieu, la liberté, l'immortalité, dont il se réduit à être la formule « religieuse ».

Quant à l'idéalisme que défend l'auteur, c'est celui qui considère que toute existence se ramène à un principe conscient et autonome, et non celui qui réduit toute réalité à des modifications subjectives. Ainsi compris, l'idéalisme embrasse bien des systèmes, depuis Platon jusqu'à Lotze, en passant par Descartes, Spinoza et Hégel.

Le Pr Watson a publié encore un volume sur Schelling dans la série des « philosophical classics ». Dans *Kant and his English Critics* (1881), il essaie de justifier le système Kantien des critiques dont il a été l'objet de la part de divers philosophes anglais ; enfin *Hedonistic theories from Aristippus to Spencer* (1895), est un « exposé critique des théories hédonistes, selon leur succession historique », où il s'efforce d'établir qu' « aucune théorie hédoniste ne peut donner une explication plausible de la moralité, sans supposer des idées inconsistantes avec les principes mêmes qu'elle affirme ».

Le Pr *G. Howison*, de l'Université de Californie, a publié *The Limits of Evolution*, and other Essays où il expose ce qu'il appelle la théorie de l'*Idéalisme personnel*, de façon à établir un pluralisme de personnalités en opposition au Monisme qui entraîne nécessairement la destruction de toute liberté, même de celle de l'Absolu.

Il n'y a de réalité que le monde moral des esprits, dont l'existence résulte de leur mutuelle reconnaissance comme principes de leurs déterminations. L'ensemble des choses est le monde éternel, la « cité de Dieu », dans laquelle il n'y a lieu de supposer aucune causalité créatrice ou productive — c'est un ensemble d'êtres libres qui n'existent que par leur mutuelle corrélation comme objets de connaissance. — L'évolution règne dans le domaine de la perception sensible, mais le monde des esprits n'en est pas le produit : par contre, c'est ce monde qui réalise l'idée de ce « moteur universel immobile, qui est non pas le Dieu solitaire, mais le monde intégral des esprits ».

L'auteur tient particulièrement à ce que son système ne soit pas confondu avec celui de Berkeley.

William Caldwell est né à Edimbourg en 1863, où il prit également ses grades. Après des études complémentaires faites à Cambridge, à Paris et en Allemagne, il fut attaché comme professeur à l'université d'Édimbourg, et obtint le « Shaw-fellowship » en philosophie mentale, l'honneur philosophique le plus élevé que pût conférer l'université de Saint-Andrews. Appelé en 1891 à l'université Cornell et à celle de Chicago en 1892, il est maintenant professeur à la *Northwestern University* (Illinois).

Il a publié en 1896 les conférences qu'il a données en 1893 comme titu-

laire du « Shawfellowship » sous le titre de *Schopenhauer's system in its philosophical significance* ».

C'est un exposé complet et sympathique de la doctrine du philosophe allemand, ce « Titan aux prises avec le problème de la vie », et dont l'auteur nous déclare qu'il représente avec Hartmann une bonne moitié de la pensée moderne. Il reconnaît cependant que, quand à la direction générale de la philosophie, nous ne pouvons faire mieux que de rester à l'école des Grecs, et qu'il y a lieu de regretter en particulier, que son héros n'ait pas mieux connu Aristote. C'est bien aussi notre opinion.

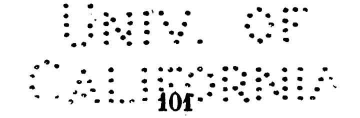
James Mac Bride Sterrett, né en 1847 en Pensylvanie, et, depuis 1892, professeur à la Columbian University (baptiste) à Washington, a écrit : *Studies in Hegel's philophy of Religion* » (New-York 1890). Cet ouvrage d'un clergyman, est caractérisé par des tendances doctrinales peu cléricales et se montre à l'occasion peu sympathique à l'Église Romaine en particulier. L'auteur déclare abandonner complètement les anciennes méthodes dont les preuves d'impuissance sont faites. Cependant « le but de l'ouvrage, d'un bout à l'autre, est apologétique ; il est écrit avec foi et dans l'intérêt de la *Foi*; il requiert toutefois pour être apprécié, une orientation toute aux antipodes du déisme orthodoxe et de l'écclésiasticisme ». C'est en somme un développement étudié et digne de confiance des conceptions de Hégel sur la religion. Le même auteur a écrit également (Boston 1893) « The Ethics of Hegel », recueil d'extraits traduits de la « Rechtsphilosophie », avec des notes critiques et expositoires.

John Dewey, né en 1859 à Burlington (Vermont), et gradué de l'université de cette ville, actuellement professeur à l'université de Chicago, est l'auteur d'un ouvrage intitulé *Psychology* (1886) et d'*Outlines of Ethics* (1891) ; ces deux livres, le premier principalement, sont employés comme text-books officiels dans bon nombre d'institutions d'éducation, car leur auteur est considéré comme un des psychologues les plus éminents de l'Amérique du Nord.

Nous ne pouvons mieux faire que d'employer ses propres paroles pour formuler ses conceptions fondamentales. « Le monde, comme connu, n'a d'existence que par ses relations avec l'activité de l'intelligence connaissante ; l'intelligence connaissante ne devient une actualité définie que par les relations qu'elle produit en construisant le monde. L'être vraiment « self-related » (constitué par des relations à soi-même) ne peut être que l'unité organique du Moi et du monde, de l'idéal et du réel, et c'est ce que nous appelons Dieu. » (Psychology, 1re partie, ch. IX § III).

« Tout acte concret de connaissance implique une intuition de Dieu ; car il inclut l'unité du réel et de l'idéal du subjectif et de l'objectif. » (*Ibid.*)

« Nulle action n'est morale, si ce n'est en tant que volontaire et tout



acte volontaire c'est ce moi en action, c'est pourquoi il est libre. » (Study of Ethics, section 39.) « Toute cause qui diminue ou relâche la connection concrète spécifique et organique de l'agent et de son acte, pour autant le relève de la responsabilité de celui-ci. » (*Ibid.* sect. 40.)

Dewey est, en somme, un idéaliste évolutionniste de l'école hégélienne (1).

James Seth, d'abord professeur de philosophie morale à l'université d'Édimbourg, plus tard appelé à celle de Providence (Rh-I.) est l'auteur d'une *Study of Ethical Principles* (1894), qui a eu plusieurs éditions. Il y étudie l'idéal moral, la vie morale individuelle et sociale, et les implications métaphysiques de la Moralité, à savoir : la liberté, Dieu et l'immortalité. Il se proclame lui-même *eudémoniste* par opposition à l'hédonisme. Le but de la vie ne saurait être le plaisir. « Be a person » soyez une personnalité, — telle est la formule toute saxonne et tout américaine de sa conception.

George Stuart Fullerton, né dans l'Inde en 1859, et gradué de l'université de Pensylvanie à laquelle il est attaché comme professeur de philosophie depuis 1887, esprit clair et pénétrant, édite en collaboration avec le professeur Mac-Keen Cattell, de l'Université de Columbia, les publications de l'université de Pensylvanie. Il y a donné, en 1890, *Sameness and Identity* (Ressemblance et Identité), sorte de monographie des concepts en question, analysés en vue de dissiper les ambiguités qui s'y attachent. Rigoureux, mais en même temps juste et impartial critique de Spinoza, il fait l'examen de ses conceptions dans son étude *On Spinozistic immortality* (1899 et dans *Philosophy of Spinoza* 42[e] édit. N-Y., 1893). Nous devons signaler encore de lui « *The Consciousness of the Infinite* and the solution of the Mathematical Antinomies » (Philad. 1887).

Tout récemment (1899), *Walter Smith*, professeur à « Lake Forest University » (Ill.), a fait paraître *Methods of Knowledge* où il proclame comme vraie méthode de connaissance transsubjective, l'« imitation sympathique » par laquelle le sujet reproduit en lui la réalité extérieure, seul moyen de l'atteindre dans une copie exacte de sa nature objective.

Frank Thilly de l'université du Missouri, depuis 1893, et coéditeur de la « Philosophical Review », est l'auteur d'une « Introduction to Ethics » où il traite deux thèmes principaux : l'origine de nos jugements éthiques, — et le fondement ultime sur lequel reposent nos distinctions morales, — concluant que c'est par les effets de notre acte que sa valeur morale se détermine.

(1) On nous permettra de mentionner ici le nom du D[r] Sinclair, professeur de phychologie à l'école normale d'Ottawa, ancien élève du professeur Dewey, à l'obligeance duquel nous sommes rédevable de la communication de divers documents importants, entre autres de divers cours encore inédits dudit professeur.

On nous permettra de terminer cette étude, forcément quelque peu sèche et énumérative, par la mention des travaux américains qui ont été produits dans le domaine de la *Logique*.

A ce point de vue tout naturellement, comme en principe à tous les autres, et jusqu'à maintenant dans une large mesure, la pensée américaine a été tributaire de la philosophie anglaise dont elle a suivi le mouvement général.

Il n'y a donc, pas plus en Logique qu'en aucune autre branche de la philosophie spéculative, une école spécifiquement américaine; il y a cependant dans ce département quelques œuvres de valeur qui ont vu le jour, et qui méritent d'être signalées.

Tel est tout d'abord le « *Treatise on Logic* and the Laws of pure Thought », écrit par *Francis Bowen* de Harvard, publié en 1864 et qui a eu plusieurs éditions. Il contient, comme nous l'apprend le sous-titre, l'Analyse des formes logiques telle que conçue par Aristote et par Hamilton, et n'est au fond qu'une combinaison des notions empruntées à ces deux maîtres, tout en faisant un usage indépendant des travaux de Mansel, Thomson, de Morgan, Boole et J. Stuart Mill, sur la matière.

Fidèle disciple de l'école écossaise, Bowen n'hésite pas à proclamer qu'Hamilton est « après Aristote, l'homme qui a fait le plus pour la science de la Logique » : car depuis le réveil des études logiques, provoqué en Angleterre et en Amérique par l'apparition, vers 1835, du traité du Dr Whately, une activité assez considérable s'est manifestée dans ce département de la science philosophique, et Hamilton reste, aux yeux de notre auteur, le plus remarquable des initiateurs de cette réviviscence.

Bowen signale aussi, parmi ses prédécesseurs américains dans ce domaine, H. P. Tappan, de l'Université de Michigan, et W. D. Wilson, de Geneva.

Après Bowen nous relevons encore le nom de *James Hyslop*, de l'Université de Columbia, qui a publié, en 1894, « *Elements of Logic* theoretical and practical » (5e édit., 1901), ouvrage qui s'inspire des études logiques de Stanley Jevons, mais tout en restant cependant autonome vis-à-vis de celui-ci. Ce premier ouvrage a été suivi, en 1899, de « *Logic and argument* », manuel de logique étudiée au point de vue de son application à l'art de l'argumentation.

J. E. Creighton, l'éditeur de la *Philosophical Review*, le grand organe de la philosophie spéculative en Amérique à l'heure présente, a écrit une *Introductory Logic* (New-York, 1898), « à la fois théorique et pratique ».

John G. Hibben, de Princeton, est l'auteur d'*Inductive Logic* (New-York, 1896).

L'avenir verra sans nul doute éclore en ce pays d'autres travaux de mérite dans ce champ si important de l'activité intellectuelle.

Comme on peut le voir par tout ce qui précède, la philosophie spéculative est extensivement cultivée en Amérique, et la forme idéaliste, grâce à l'influence grandissante des penseurs allemands, en est le type prépondérant, du moins dans les milieux universitaires.

Ce n'est pas à dire que le génie américain se soit modifié, qu'il soit moins préférentiellement pratique et expérimental, mais c'est dire que la spéculation y a sa part, que l'idée pure est cultivée sous sa forme la plus abstraite, aussi bien, sinon avec autant d'éclat et d'influence sur l'esprit public, que partout ailleurs.

Les Américains sont et seront toujours un peuple d'action, mais ils sont déjà un peuple chez lequel on pense, et chez lequel les préoccupations de la pensée, surtout depuis une époque récente, semblent gagner chaque jour du terrain (1).

Ottawa.

F. L. van Becelaere,
des Frères Prêcheurs.

(1) Nous nous devons à nous-même de reconnaître les services qui nous ont été rendus dans nos travaux, et de signaler les noms de ceux qui nous ont si bienveillamment favorisés de tous les renseignements et de toutes les facilités en leur pouvoir.

Sans compter ceux des gentlemen déjà mentionnés (nº de mars 1902), dont plusieurs tels que les docteurs Harris, Royce, Clarke Murray, Gould, nous ont déjà plusieurs fois réitéré le témoignage de leur bienveillant intérêt, nous devons nommer encore : le Dr G. M. Duncan de Yale; grâce à sa faveur, nous avons eu entre autres la faculté de visiter en détail, en sa compagnie et sous la conduite du Dr Mac Allister, préparateur du Pr Scripture, le laboratoire de Psychologie expérimentale de l'Université de Yale, le plus complet qui existe, supérieur même, comme équipement, à celui du Pr Wundt, le créateur de la science en Allemagne. Le Dr Duncan est un ancien disciple de Noah Porter, sur la philosophie duquel il a écrit une excellente étude dans « *Noah Porter*, un mémorial par des amis » (New-York, 1893). Il est également auteur d'une édition annotée des œuvres philosophiques de Leibnitz.

Citons encore le Dr Everett de Brown, à Providence; le Dr Hickson, de Mac Gill (Montréal); M. Foster, bibliothécaire de la ville de Providence; M. Pierre de Crèvecœur, bibliothécaire du « Fraser Institute », à Montréal. Tous ces Messieurs ont droit à un juste tribut de remerciements, pour la complaisance bienveillante et empressée dont ils ont bien voulu nous honorer.

Nous pourrions ajouter encore le nom de bien d'autres personnes qui, à des titres divers, ont droit à notre reconnaissance pour les services qu'elles ont bien voulu nous rendre.

Vient de paraître à la librairie de la Propagande, le volume XIe de l'édition Léonine de saint Thomas d'Aquin, comprenant la *IIIa pars* de la *Somme théologique* de la question I à la question LIX. Le volume est de LII-556 pages.



REVUE ANALYTIQUE DES REVUES

REVUE DES DEUX MONDES

1er *février* 1903.

Dastre. *La sénescence et la mort.*

Cette question, éternellement intéressante, est présentée sous un nouveau jour par des livres récents, tels que *la Mort,* par M. L. Bourdeau; *l'Hérédité et les grands problèmes de la Biologie générale*, par M. Yves Delage; *Théorie nouvelle de la vie* par M. Le Dantec et les publications de M. E. Metchnikoff et de M. Morinesco sur la senescence et la destruction des tissus.

Nous considérons la mort comme une fatalité universelle de la nature. Cette généralisation est-elle bien fondée? ou bien y a-t-il des êtres immortels? La biologie répond qu'il y en a et ce sont précisément les plus humbles, les moins différenciés et les moins parfaits. La mort apparaît ainsi comme un singulier privilège attaché à la supériorité organique. Il en est d'autres plus élevés en organisation, chez qui la mort ne semble qu'un accident, évitable en principe, sinon en fait. Les éléments anatomiques des animaux supérieurs sont dans ce cas. Flourens autrefois avait entrepris de nous persuader que le seuil de la vieillesse devait être considérablement reculé, et voici que des naturalistes nous font entrevoir aujourd'hui une sorte de vague immortalité.

La mort, dont le sens en apparence semble si simple, renferme en réalité, surtout au point de vue biologique, des idées complexes et multiples. Les phénomènes que ce mot désigne, varient suivant qu'on les envisage chez un animal d'organisation complexe ou chez les êtres monocellulaires, protozoaires ou protophytes. Il faut distinguer la mort des éléments anatomiques de celle de l'individu envisagé dans sa totalité et reconnaître ainsi une *mort élémentaire* et une *mort générale*. On peut encore, à un autre point de vue, envisager la *mort apparente* et la *mort réelle*. D'une façon générale on peut dire que les faits observables par lesquels se traduit la mort, interrompent un état de chose antérieur qui était la vie : c'est définir la mort par la vie.

Mais comment se produit la cessation des phénomènes vitaux, et cette cessation est-elle l'aboutissant nécessaire de la vie? Telle est la question qui se pose et qu'on ne peut résoudre que par l'analyse physiologique de la notion d'individualité.

Une très facile observation nous montre ou nous paraît montrer des êtres dont la durée d'existence est de plus en plus longue, et, pratiquement, illimitée. On connaît des arbres d'une antiquité vénérable : par exemple un châtaignier de l'Etna dont l'âge est évalué à trente siècles. Les arbres dont la durée approche de cinq mille ans ne sont pas absolument rares. On peut citer, parmi ceux qui se trouvent dans ce cas, le dragonnier d'Orotava, dans l'île de Ténériffe. L'olivier peut vivre sept cents ans. On a signalé des cèdres de huit cents ans et des chênes de quinze cents ans. On pourrait citer bien d'autres exemples.

Mais une telle pérennité ne serait-elle point basée sur une confusion venant de ce que l'on considère ces êtres comme des *individus* proprement dits qui se continuent dans leur existence personnelle, et non comme des associations d'individus multiples et distincts qui disparaissent et meurent tour à tour, mais dont la succession ininterrompue constitue une durée apparente dans une apparente unité? L'incertitude est la même quand il s'agit des animaux. L'être durable est-il une colonie ou un individu?

Examinons d'abord l'*être élémentaire*, et, avec lui, la vie élémentaire et, par conséquent, la mort élémentaire. L'être élémentaire c'est la cellule, élément primitif et constitutif de tout vivant, végétal ou animal. On connaît les traits caractéristiques de la vie élémentaire : 1° *unité morphologique*; 2° *unité chimique*; 3° *forme spécifique*; 4° *propriété d'accroissement* ou *nutrition*, laquelle entraîne : 5° la propriété de *reproduction*, puisque la cellule ne pouvant s'accroître au delà des limites que lui assigne le statut morphologique, doit fatalement se diviser et se multiplier. Ces caractères vitaux se trouvent également chez les êtres monocellulaires et chez les êtres polycellulaires.

Qu'est-ce maintenant que la mort *élémentaire*, c'est-à-dire la mort de la cellule? A-t-elle un caractère de fatalité, ou bien existe-t-il des cellules, des protophytes, des protozoaires qui soient immortels?

Intrinsèquement, les monocellulaires, protophytes et protozoaires, semblent ne renfermer aucun principe de caducité. Leur mort vient de causes extérieures, et, quoique fréquente, ne doit être considérée que comme accidentelle. Si cela est vrai, la mort n'a paru sans doute que tard dans la création. En se basant sur les expériences de Maupas concernant la sénescence des infusoires, il est permis de croire qu'elle date de la même époque que la reproduction sexuelle. Dans cet acte, les cellules perdent

quelque substance essentielle à la vie, d'où résulte un principe de sénescence et de mort. Mais il importe de remarquer une chose : c'est qu'un faible changement de milieu amené à propos, est capable de rétablir l'équilibre et de procurer à l'infusoire un rajeunissement complet. La sénescence n'a donc pas ici un caractère définitif non plus qu'intrinsèque. Cette constatation paraît confirmer ce que nous disions plus haut, à savoir : que la mort n'est point, pour les cellules considérées isolément, une nécessité intrinsèque à leur organisation, une conséquence rigoureuse de la vie elle-même.

Tout ce qui précède s'applique aussi aux cellules vivant en collectivité, mais considérées isolément. Dans l'édifice compliqué de l'organisme, les éléments anatomiques, les moins différenciés au moins, auraient un brevet conditionnel d'immortalité. L'œuf, les éléments sexuels en général; peut-être aussi les globules du sang, les leucocytes, seraient dans ce cas, toujours en supposant, bien entendu, une condition irréalisable en fait, la constance d'un milieu favorable. Quant aux autres éléments, ils sont dans la condition des infusoires.

Cette mort accidentelle des éléments anatomiques et des protozoaires n'est pas instantanée. Elle a une préparation et un développement dont les phases constituent une sénescence plus ou moins longue, une sénilité plus ou moins tardive.

Mais comme les éléments anatomiques ne sont pas également sensibles aux influences destructives extérieures, il s'ensuit que le métazoaire, l'homme par exemple, ne meurt pas tout entier ; quelques-uns des éléments qui le composent restent et se transmettent, comme principe indestructible de vie, aux générations suivantes : les cellules destinées à former le corps, cellules *somatiques*, meurent, tandis que les cellules *reproductrices* ou *germinales* ou *sexuelles*, vivent indéfiniment. En ce sens, on peut dire, avec Weissmann, qu'il y a deux choses dans l'animal, dans l'homme : l'une mortelle, le *soma*, le corps; l'autre immortelle, le *germen*.

Tout cela est suggestif. Les métazoaires et les métaphytes, c'est-à-dire les êtres vivants polycellulaires sont chacun comme une « nation » ou une « cité » composée d'une multitude d'individus, de citoyens, dont il importe, pour le bien général, d'assurer l'existence et le bien-être. Tel est le rôle des divers appareils de l'économie, comme l'appareil digestif, l'appareil respiratoire, le cœur, etc.

Il est aisé maintenant de comprendre ce qu'est la vie et ce qu'est la mort d'un être vivant complexe. La cité périt, si les mécanismes plus ou moins compliqués qui présidaient à son ravitaillement sont gravement atteints en quelque point. Les divers groupes peuvent survivre, mais, par

le fait de la solidarité générale des éléments organiques, finissent par mourir à leur tour.

On meurt toujours, disaient les anciens médecins, par suite de la faillite de l'un de ces trois organes : le cœur, le poumon, le cerveau, appelés par eux, le *trépied vital*. Ce n'est pas assez dire. Le rein et le foie n'ont pas moins d'importance. En outre, à des degrés divers, chaque partie, si minime et si inférieure soit-elle, exerce son action sur toutes les autres. La vie repose sur l'immense multitude des cellules vivantes associées pour la formation du corps sur les trente millions d'éléments anatomiques qui vivent par eux-mêmes.

De sorte qu'il n'y a pas une mort unique : il y a une série de morts partielles pour les divers éléments de l'organisme. On pourrait donc distinguer la *mort générale* qui est la dissolution de l'individualité formée par la collectivité cellulaire, et la *mort élémentaire* qui détruit les cellules isolées,

Cette dernière peut être directe, c'est-à-dire résulter de l'action d'un poison général du protoplasma introduit dans le sang. Elle peut être indirecte, c'est-à-dire succéder à quelque atteinte brutale portée primitivement à un appareil essentiel, au cœur ou au poumon et répercutée sur l'atmosphère cellulaire. La mort élémentaire peut encore être l'effet d'une altération plus lente du milieu ou des cellules elles-mêmes. Elle prend alors le nom de sénescence. Lœb et Calkins tendent à attribuer à ce phénomène du vieillissement le caractère d'un accident rémédiable. Mais, en attendant que le remède soit trouvé (et il ne le sera pas encore), nous constatons que beaucoup d'animaux *meurent de vieillesse*.

M.-F. C.

REVUE PHILOSOPHIQUE

(Janvier 1903).

H. Piéron. *La rapidité des processus psychiques.*

On a cru pouvoir expliquer la rapidité des processus psychiques d'association en les rattachant à des états définis tels que l'*intoxication par le haschisch, le rêve et l'agonie*. En faveur de cette thèse plusieurs exemples ont été cités, que M. H. Piéron a déjà énumérés dans une communication au IVe Congrès de psychologie. (Cf. *Congrès international de psychologie,* t. II, Paris, 1900, in-8°, Alcan, 1901, p. 439-468.) Dans l'article que nous analysons, M. H. Piéron combat cette opinion. Il montre d'abord que la rapidité des processus psychiques n'existe pas au moins constamment

dans les trois états cités, puis il définit la nature du phénomène lui-même.

I. A propos de l'*intoxication par le haschisch*, on a parlé du « tourbillon vertigineux des souvenirs ». Les confessions de Quincey relatent qu'il croyait vivre des siècles en quelques heures ou en quelques minutes. Moreau de Tours raconte que, ayant fait quelques pas dans le passage de l'Opéra, il crut y être depuis deux ou trois heures. Est-on en droit de s'appuyer sur ces faits pour affirmer que la durée des processus était très diminuée dans cette ivresse ? M. H. Piéron ne le croit pas pour deux raisons : « d'abord parce que l'on s'appuie sur des constatations subjectives très sujettes à caution ; en second lieu parce que l'on conclut du sentiment d'une durée interminable à un nombre considérable d'images devant remplir cette durée, ce qui est une grosse erreur psychologique. Il y a lieu en effet, de ne pas confondre le sentiment de la durée au moment où elle s'écoule, laquelle paraît d'autant plus longue que moins d'images viennent distraire l'esprit, et l'appréciation de la durée qui est distincte du souvenir du sentiment antérieur et qui, repassant les moments écoulés, juge de la longueur du temps par le nombre des images. » Dans le cas d'intoxication par le haschisch « il n'y a pas appréciation, mais un sentiment d'une durée apparaissant interminable ». Il ne faut donc pas conclure à une accélération, « mais plutôt à un ralentissement des processus d'association ».

En ce qui concerne l'*état de rêve*, on a conclu de quelques observations faites qu'il y avait toujours « accélération de la pensée ». M. H. Piéron croit que cette généralisation est hâtive ; et il le prouve en opposant aux cas cités des expériences précises dans lesquelles il a trouvé « un rálentissement plutôt qu'une accélération ».

Quant aux cas se rapportant à l'*état d'agonie*, ils ont été recueillis dans les notes de Egger, Sollier, Féré, Moulin, parues dans la *Revue Philosophique* de 1895 à 1898. M. H. Piéron fait observer que, dans tous ces cas, il ne s'agit pas d'agonisants proprement dits, mais de gens manquant brusquement de mourir par suite d'accidents imprévus et subits, tels que chutes, noyades, coups, etc. Lui-même cite des exemples « de personnes fort normales chez lesquelles l'idée de la mort est accidentellement imposée à l'esprit d'une façon brusque », et il constate que, dans les cas énumérés, le phénomène d'accélération ne se présente pas, du moins d'une façon constante. D'où la conclusion que la rapidité des processus psychiques ne peut être considérée « comme caractéristique d'aucun état défini ».

II. Quelle est donc la nature de ce phénomène ? Avant de définir exactement ce qu'il est, il y a lieu de marquer son intensité, c'est-à-dire la vitesse normale du processus. Des expériences faites il résulte que, dans les cas de vitesse normale, les différences individuelles sont énormes ; on peut cependant désigner une moyenne générale qui est de 13 images en

trente secondes, ce qui revient à une toutes les deux secondes. Or, dans les cas d'accélération, les expériences prouvent que l'accélération la plus rapide a été de 10 images en quinze secondes, ce qui revient à environ 2 images en trois secondes. La vitesse n'est donc pas considérable. Cependant les personnes qui ont ressenti ce phénomène parlent de « défilé vertigineux » et de « tourbillonnement ». Il y a donc là une illusion. Comment expliquer le phénomène, y compris cette illusion fondamentale ? Pour l'expliquer, M. H. Piéron fait observer que « les associations se font souvent, pour ne pas dire toujours, non par une succession unilinéaire, mais par une polarisation autour d'un centre, avec choix, parmi les éléments attirés d'un nouveau centre ; ces éléments se combattant sont les uns pour les autres des réducteurs plus ou moins forts. Parfois un centre s'impose et attire tout à lui violemment, plus ce centre s'impose à la fois avec force et brusquerie, et plus il y a d'éléments attirés, et plus rapidement ils sont attirés. Or dans tous les cas où le phénomène a été observé, il y a ainsi un foyer d'attractions subitement imposé à l'esprit, un bruit en général dans les rêves, l'idée de mort chez les pseudo-agonisants, » Et si dans ces cas l'accélération paraît plus rapide qu'elle ne l'est c'est « d'une part parce que ces images sont riches et longues à décrire ; d'autre part et surtout, parce qu'il se produit un défilé cinématographique ; les images se succèdent brusquement, sans transition, ce qui est anormal, et alors surtout après, et même sur le moment, il y a une tendance à combler les vides ou à les croire comblés. A voir quelques épisodes plus saillants de sa vie, on croit voir se dérouler sans lacune sa vie entière comme dans un cinématographe véritable ». Ce phénomène n'a donc rien d'extraordinaire : « il se compose d'une légère accélération de la pensée, différant d'un degré de la vitesse normale, mais avec une polarisation anormale, due à l'impostion brusque d'un foyer d'attraction dans la conscience, et produisant une illusion inoubliable chez tous ceux qui ont observé le phénomène ». Il n'y a là rien de caractéristique pour un état quelconque, mais seulement un mécanisme psychologique tout à fait en accord avec les lois de la pensée.

H. A. M.

CORRESPONDANT

(25 *janvier*).

JEAN STEENS. *Le socialisme contemporain et le monde ouvrier.*

I. Le 28 septembre 1864, les délégués socialistes de France, d'Allemagne, de Belgique, de Suisse et de Pologne réunis à Saint-Martin Halls, de Londres, fondèrent l'Internationale des travailleurs. Le père et l'âme de

cette assemblée avait été Karl Marx. Au lieu de fonctionner pour le travailleur, disait-il, la machine fonctionne pour le capitaliste; de là cette inégalité que nous remarquons entre la classe élevée et la classe ouvrière. Le surtravail des uns engendre le chômage des autres et le gros capital dévore peu à peu les petits capitaux. Le devoir des socialistes est de faire appel à la haine des exploités, de les organiser en parti pour le combat contre le capitalisme et pour la conquête des pouvoirs publics. Dans la nouvelle société, l'Etat sera tout, l'individu ne sera plus rien, et l'utilité publique sera le seul mobile de toutes ses actions.

Cette prétention à vouloir ainsi discipliner le parti socialiste et à le soumettre à l'autorité absolue de l'Etat allait créer à Karl Marx un redoutable adversaire dans Michel Bakounine. Elevé à l'école libertaire russe, Bakounine prétendit que nulle amélioration ne pouvait être apportée *volontairement* au sort des travailleurs et que le socialisme ne pouvait être que révolutionnaire. Au lieu, disait-il, d'essayer un raccommodage sur l'habit du vieux monde usé, il faut le détruire et le revêtir de neuf. Dans cette nouvelle théorie, loin d'être absorbée par l'Etat, la commune garde sa pleine et entière autonomie.

II. De ces deux opinions opposées sont nés tous les partis socialistes existant aujourd'hui : les uns émanent de Karl Marx, ce sont les collectivistes et les possibilistes ; les autres de Bakounine, ce sont les allemanistes et les anarchistes.

Collectivistes.— De tous les partis, le plus considérable est, sans contredit, le collectivisme. Il suit les traditions de Karl Marx et a pour chefs Jules Guesde et Laffargue. Centralisateur et étatiste à l'excès, il vise avant tout à la conquête des pouvoirs publics. Son premier soin sera de remettre à l'Etat l'exploitation industrielle et agricole de tout le pays. Des directeurs centraux ayant sous leurs ordres des milliers de fonctionnaires subalternes assureront le fonctionnement de cette vaste administration. Dans chaque agglomération de citoyens, on établira d'immenses greniers. Des agents communaux entretiendront la direction centrale de l'état des récoltes et lui demanderont en échange les quantités d'objets manufacturés nécessaires à la population.

La rétribution du travail se fera par des bons de consommation dont l'émission sera basée sur la production générale du pays. Le choix de la profession sera absolument libre : chacun fera connaître ses goûts et c'est de ce côté que l'Etat dirigera son activité.

Dans cette nouvelle organisation, l'Etat sera tout et la famille sera supprimée. L'homme et la femme s'accoupleront selon leurs attirances et les enfants qui naîtront appartiendront à l'Etat. Ceux-ci seront élevés dans la

promiscuité des sexes et d'après un système d'éducation rigoureusement réglé, ordonné et contrôlé par l'Etat.

Tous les fonctionnaires seront élus au suffrage universel : il n'y aura entr'eux qu'une hiérarchie nominale : pour l'obéissance de chacun aux ordres reçus, les collectivistes s'en remettent à l'esprit de solidarité qui animera tous les fonctionnaires, depuis le plus humble jusqu'au plus élevé.

Ce changement, cette transformation de la société s'opèrera sans révolution, mais simplement par l'extension graduelle des règlements de l'Etat et par la restriction de l'action individuelle.

III. Possibilistes. — L'autoritarisme et la tyrannie de l'Etat collectiviste provoqua une scission parmi les socialistes eux-mêmes et, à la suite de Paul Brousse, un nouveau parti se forma. Sans programme politique arrêté, ils préconisaient la marche en avant comme une nécessité inéluctable du progrès et acceptaient « tout ce qui est possible ». De là le nom de possibilistes qui leur a été donné. Ils ne s'inquiétaient pas de déposséder la bourgeoisie ou de socialiser les moyens de production, ils se contentaient de veiller à ce que cette socialisation et cette dépossession se fît normalement et que rien ne vînt entraver la marche des idées qui poussent fatalement les hommes à la société nouvelle.

Moins absolu que le collectivisme de Guesde, le possibilisme de Brousse eût le grave inconvénient d'avoir un programme trop élastique, si élastique qu'il pût les embrasser tous. Aussi n'eût-il jamais d'organisation et ne tarda-t-il pas à se fondre avec les groupes radicaux. Avec Brousse disparut le dernier possibiliste.

Allemanistes. — A côté de Brousse se créa un parti qui devait atteindre un développement considérable, dont le chef fut Jean Allemane, ouvrier typographe. D'où le nom d'allemaniste donné à ce parti. Leur but est l'émancipation de l'ouvrier par l'ouvrier lui-même ; pour atteindre ce but, ils préconisent deux moyens principaux : la lutte des classes et la grève générale. Ils veulent la législation directe par le peuple lui-même et, de ce chef, ils suppriment la Chambre et le Sénat : ces rouages, purement politiques, seront remplacés par des commissions administratives dont tout le rôle sera d'enregistrer les vœux des communes et de leur donner ainsi force de loi.

A l'encontre des collectivistes, les allemanistes sont essentiellement révolutionnaires : ils n'attendent rien des réformes parlementaires mais ils feront jaillir la société nouvelle d'un cataclysme qui ensevelira le vieux monde.

IV. Blanquistes. — En 1880, dans son journal « Ni Dieu, ni Maître », Blanqui exposait son programme et fondait le parti des blanquistes.

Considérant dans les écoles socialistes des moyens de transition nécessaires entre la société d'aujourd'hui et celle de demain, il les admettait toutes mais se refusait à voir en chacune d'elles le germe complet de la société future.

En religion, Blanqui est athée; il considère toutes les religions, et en particulier la religion catholique, comme la cause de la soumission de l'ouvrier à sa misère et préconise la suppression des cultes. En politique, il s'accommode fort bien de toutes les opinions et de tous les genres de propagande qui lui semblent utilisables, mais il sépare nettement l'action politique de l'action économique.

En 1888, sous la rivalité de Rochefort et de Vaillant, le parti blanquiste se divisa et mourut.

Anarchistes. — Se rattachent par leurs idées à l'école libertaire de Bakounine. Ils sont opposés à la conquête des pouvoirs publics. Ils veulent *l'homme libre dans la société libre* et attendent tout de la Révolution. L'organisation de la nouvelle société se fera d'elle-même : les individus libres s'associeront en communes indépendantes et les communes elles-mêmes se grouperont en fédérations. Sébastien Faure est l'orateur de ce parti.

V. Le mouvement syndical et la grève générale. — Dans le but de répondre à tous les désirs des socialistes et de défendre leurs intérêts, se sont fondés les syndicats ouvriers. — Tous les travailleurs exerçant le même métier se réunissent et forment un syndicat. — Tous les syndicats de même métier d'une région ou d'un département se réunissent à leur tour et forment une fédération. Cette union s'étend encore aux pays voisins, un lien de solidarité se crée ainsi, non seulement entre les ouvriers d'un même pays, mais encore entre les ouvriers de diverses nations, et l'ouvrier devient ainsi internationaliste. Il est aussi révolutionnaire, car, à la vue des lenteurs du Parlement, il apprend chaque jour à se passer des pouvoirs publics et à se faire justice lui-même par le boycottage et le sabottage, en attendant qu'un jour justice plus complète encore soit faite au lendemain de la grève générale et de la révolution.

VI. Bourses et confédération du travail. — Les syndicats ouvriers ont leur lieu de réunion : c'est la Bourse du travail. Son administration est confiée à un conseil et chaque profession y a son bureau ouvert à certaines heures du jour. On y parle, on y discute mais uniquement sur des questions économiques ; la politique en est soigneusement bannie. Les Bourses sont fédérées entr'elles et se réunissent périodiquement en Congrès.

A côté des Bourses du travail, qui réunissent les syndicats modérés, se trouve la Confédération générale du travail qui réunit les syndicats les plus avancés et dont le siège est à Paris. Son but est de préparer la grève générale et son organe officiel est la *Voix du peuple.*

VII. Socialisme parlementaire. — A côté du socialisme révolutionnaire et ouvrier se place le socialisme parlementaire et bourgeois. Placé entre le capital, dont il est le débiteur, et le travail, dont il est le créancier, le petit bourgeois occupe entre le grand patron et l'ouvrier une position intermédiaire mal définie. Aussi son but est-il de conserver la classe capitaliste qui le fait vivre, mais de la réglementer par des lois pour en réfréner les accaparements. En entrant dans le rôle politique, ce socialisme est non seulement devenu impopulaire, mais a fini peu à peu par perdre de vue son but économique; car, au lieu de rechercher le bien de ceux qu'ils représentaient, les chefs de parti ont fini peu à peu par se préoccuper avant tout de leur intérêt privé.

VIII. Le grand soir. — C'est ainsi que l'on appelle le soir qui suivra l'établissement du socialisme dans le monde et que le peuple passera dans l'allégresse et dans le vin. Nul travailleur qui n'espère le voir se réaliser un jour. Quant à nous, nous ne partageons pas les mêmes espérances, car le socialisme regarde la société et ne concerne pas l'Etat; et, s'il est vrai que l'on puisse, d'un jour à l'autre, changer l'Etat d'un peuple, c'est-à-dire la forme de gouvernement qu'il s'est donnée, il n'en va pas de même de la société, qui demeure immuable quelle que soit la forme des gouvernements qui se succèdent.

H A.

REVUE GÉNÉRALE

(février 1903.)

L. Winterer. *Le socialisme allemand.*

M. Winterer se propose de préciser les caractères du socialisme allemand dont l'influence se fait sentir aujourd'hui, partout où se produit un mouvement socialiste de quelque importance.

Le socialisme allemand dont il s'agit et qui a pris le nom de socialisme scientifique, ou de marxisme (Karl Marx), est issu du socialisme exclusivement prussien de Lassalle. Lassalle ne visait pas au renversement de la société, mais seulement à assurer à l'ouvrier le « fruit intégral de son travail », en mettant les salaires à même de produire directement, au

moyen de sociétés coopératives de production subventionnées par l'État. Il fallait, pour cela, briser la « *loi d'airain des salaires* ». L'ouvrier qui, dans l'entreprise du capital, contribue spécialement à produire le bénéfice, ne participe à ce bénéfice que d'une façon restreinte, en raison seulement de son entretien. Vienne la concurrence, et cette participation est encore diminuée. L'ouvrier est donc réduit à un minimum et, pour achever, ce minimum est sans espoir d'augmentation durable, car, du jour où il augmente, il cause un accroissement de la population ouvrière, d'où une plus grande offre de bras qui le fait de nouveau baisser. Voilà en deux mots ce qu'est la « loi d'airain ».

Le défaut de cette théorie est d'être contredite par les faits. Aujourd'hui, il suffit de la mentionner : elle a fait son temps. Après avoir fait loi pendant un quart de siècle, elle a été démolie peu à peu par la « théorie scientifique » de Marx ; ce dernier a commencé par nier la « loi d'airain » et, après une lutte acharnée de seize ans contre le chancelier Bismarck, le congrès d'Erfurt consacrait le triomphe posthume de Marx.

Le système de Marx, c'est la révolution sociale pour le monde entier. Il l'a exposé dans sa préface du « *Zur Kritik der politischen Œkonomie* » et surtout dans son livre « le Capital ». Il commence par chasser Dieu de l'histoire et le remplace par la « matière, en son perpétuel mouvement ». La société est toute composée d' « exploiteurs et d'exploités », et c'est là le mal dont elle souffre. Le remède sera le *collectivisme*, ou transformation du capital privé soumis à la concurrence, en un capital collectif unique. C'est la « haine sociale », à laquelle Marx fait appel, qui doit réaliser ce système.

La théorie saillante du système de Karl Marx est celle de « la valeur » et de la « plus-value ». La valeur de tout objet d'échange consiste dans la quantité de travail productif, laquelle se mesure à la durée. Pour l'ouvrier qui travaille douze heures, par exemple, six heures suffiront à lui procurer un salaire en rapport avec les besoins, c'est la valeur. Le bénéfice des six autres heures constituent une plus-value, qui va grossir le capital. Ce dernier finira par tout absorber.

Mais Karl Marx suppose, contre les faits, que le travail est l'unique élément de la valeur, l'unique source de la richesse. La théorie de l'exploiteur et de l'exploité n'est aussi qu'une hypothèse. La base du système est donc ruineuse, comme aussi sa preuve historique, car il n'est pas vrai que, comme le veut Marx, le collectivisme ait été la loi de tous les peuples anciens. Enfin les conclusions, celle de l'appauvrissement des masses ouvrières et de l'accumulation par les magnats du capital, sont logiques mais fausses aussi, car les chiffres et les faits allégués par Marx et d'où il tire des lois générales, ne sont que d'ordre restreint et particulier.

Marx fut considéré en Allemagne comme un prophète et ses disciples s'exaltèrent au point de prédire avec Engels la grande catastrophe du monde capitaliste pour l'an 1898. Engels ne la vit point, ni le monde non plus; mais on vit, au contraire, l'étoile de Marx commencer à pâlir; et l'on entendit Bebel avouer au Reichstag, en ce temps-là même, que le socialisme « passait par une mue ». Le juif Bernsteim était l'apôtre du mouvement contraire au marxisme. Il nia tout ce qu'avait affirmé Marx : la matérialisation de l'histoire, le théorie de la plus value, qu'il déclare « appuyée sur des hypothèses », celle de l'accumulation contre laquelle il produisit des chiffres et des faits. Enfin il supprima le « but final » où tendait Marx, et s'appuyant sur Hégel, déclara que la société ne vit que dans le mouvement qui « seul est éternel ». Le système hégélien de Bernsteim fait-il son chemin ? Il est certain que Bernsteim a trouvé un rude adversaire dans Bebel qui faillit un moment le faire exclure du parti (congrès de Lubeck 1901) pour ses allures trop personnelles. Le dernier congrès de Munich (1902) marque les mêmes tendances exclusivistes. Aujourd'hui le parti a deux grands organes : la « *Neue Zeit* » marxiste orthodoxe, qui perd du terrain; et le « socialistichen *Monatshefte* » indépendant, qui en gagne.

Le danger actuel du socialisme n'est pas dans la théorie de Marx, mais dans le parti socialiste qui gagne chaque jour de nouveaux adhérents, grâce au cri de « haine sociale », par lequel on tente d'entraîner les masses. Si nous ne voulons pas être vaincus, il faut opposer à cette haine sociale la justice et la charité. Le salut est dans la société organisée selon le Décalogue.

D.-L. M.

REVUE DES FACULTÉS CATHOLIQUES DE L'OUEST
(février 1903).

ABBÉ BORSARD. *Deux causes imprévues de l'expansion catholique dans le monde.*

Le résultat final des lois anti religieuses récemment édictées sera, contrairement au but que poursuivent leurs auteurs, d'avoir préparé une plus grande diffusion de la foi.

On se propose de le démontrer par l'exposé d'un double fait : d'abord, que jamais la force d'expansion du catholicisme n'a été plus grande qu'au début de ce nouveau siècle; ensuite, que cet accroissement de diffusion est, en grande partie, l'œuvre inattendue et, à coup sûr, involontaire, de l'intérêt et de la haine.

I. Jamais le catholicisme n'a produit, en France, une plus étonnante floraison d'œuvres religieuses que de nos jours. Prenez des œuvres d'ensemble, par exemple, l'Œuvre de la Propagation de la Foi, et celle de la Sainte-Enfance : elles ont versé annuellement, à la fin du siècle dernier, plus de 6 millions. Prenez, au contraire, les œuvres catholiques régionales ou locales : il n'est grande ou petite ville qui n'ait ou ses universités, collèges, séminaires, ou ses hôpitaux, orphelinats, ouvroirs, etc. Même fécondité de vocations — 70.000 prêtres séculiers, 160.000 religieux ou religieuses — constatée par le dernier recensement. Et cette sève si puissante, tout naturellement, s'épand au dehors. Plus de 80 congrégations d'hommes ou de femmes — dont le plus grand nombre sont nées dans le siècle dernier ou s'y sont consacrées aux missions — se font les ouvrières de la Propagande, et présentement 16.000 de leurs membres ensemencent le monde du bon grain de l'Évangile.

II. Par là s'expliquent deux faits historiques, qui sont une conséquence logique de la générosité de la France : une influence hors pair qu'elle doit à la diffusion de ses meilleurs enfants à l'étranger ; et son protectorat religieux, qu'elle doit à leurs services.

Jusqu'ici aucun peuple n'avait pu lui disputer cette situation privilégiée. Il était inévitable cependant que le protectorat religieux de la France fût tôt ou tard jalousé.

III. Or, l'inévitable s'est produit, et ce n'est pas le catholicisme qui doit le redouter.

Depuis vingt ans un mouvement colonial intense entraîne l'Europe au delà des mers : presque partout elle s'est butée à la France, puissante par l'action de ses missionnaires. Chaque nation aussitôt d'unir à ses forces propres la force catholique afin de contrebalancer d'abord, et puis de supplanter l'influence française. De là, chez les peuples européens, une politique qui a eu, pour effet, de protéger, d'encourager et de fonder des missions, à l'extérieur, et, à l'intérieur, de favoriser les congrégations religieuses, pépinières des missionnaires. La papauté était la dispensatrice de la faveur convoitée, ils se sont aussi empressés de cesser toute hostilité contre l'Église catholique et de lui témoigner bienveillance et protection. Ce qu'il en a dû coûter à l'Angleterre schismatique et à l'Allemagne luthérienne ! ! Si grand que fût le sacrifice, il a été fait résolument, par l'Allemagne surtout.

Il y a vingt ans, c'était encore, dans la plupart des pays d'outre-Rhin faisant partie de l'Empire d'Allemagne, un état violent de guerre contre le catholicisme : ce fut l'époque du Kulturcampf. Qui donc a pu décider le

chancelier de fer à ce pèlerinage de Canossa, qu'il s'était bien promis pourtant de ne jamais accomplir ? Des causes multiples de ce revirement soudain, la plus importante à retenir c'est la politique coloniale, c'est la nécessité de trouver un débouché aux aspirations du pangermanisme. La politique nouvelle — la Welt politik, comme on l'appelle — en a été l'effet; politique consistant non à tarir, comme cela se pratique ailleurs, mais à alimenter les sources à canaliser vers les colonies. Elle offrait à l'Empire un moyen de diminuer la France, plus prompt et moins périlleux que la guerre au catholicisme ; d'affaiblir sa rivale, en se glissant à ses côtés, dans l'alliance avec l'Église ; de la chasser, même, de cette alliance, pour prendre sa place.

IV. — La Welt politik présente trois phases, dont chacune a marqué un progrès du catholicisme.

D'abord, elle a clos l'ère du Kulturcampf : c'en était, en effet, la condition nécessaire. Les lois de mai furent rapportées, les curés et les évêques rendus à la liberté ; les relations diplomatiques rétablies avec le Saint-Siège ; les faveurs de toutes sortes furent accordées au clergé catholique : à tel point qu'aujourd'hui l'Allemagne luthérienne détient le record des protections gouvernementales et que les prêtres d'Alsace-Lorraine avouent tristement que, pour la liberté et l'aisance, il fait meilleur vivre en Allemagne qu'en France.

La Welt politik a ensuite ouvert ses portes aux Congrégations existantes : c'en était une conséquenee inévitable. A la suite des Ordres missionnaires (Pères du Saint-Esprit, Lazaristes), rentrent les Ordres charitables, contemplatifs, enseignants. Les Jésuites eux-mêmes, rentrés individuellement, verront un jour proclamer leur rentrée officielle ; et ce jour, qui n'est pas loin, sera celui où la motion du libre exercice du culte, faite déjà par le chef du Centre catholique, M. Lieber, et étudiée dans une commission spéciale, sera l'objet d'une discussion publique.

Enfin, la nouvelle politique a fondé des Instituts nouveaux de missionnaires ou favorisé le développement des anciens : et c'en est le moyen très efficace. Il existe, en Allemagne, 7 congrégations d'hommes et 6 de femmes destinées aux missions et dont la fondation ou l'établissement dans l'Empire datent à peine de dix ans, et, pour la plupart, de cinq ans. Leur personnel comprend 4.700 membres destinés ou employés aux missions : le tout recruté et formé en moins de dix années, en moyenne, et pour une population de seulement 17 millions de catholiques. N'est-ce pas une preuve éloquente de la vitalité renaissante de l'apostalat catholique allemand ? Et n'y a-t-il pas, dans ce fait si nouveau, un motif de joie et d'espérance pour le catholicisme ?



D'autant qu'au concours du gouvernement s'ajoute le concours privé de la masse catholique, empressée de favoriser sa politique religieuse. Les œuvres, en effet, dont le but immédiat est d'aider les missions de leur influence et surtout de leur argent, sont nombreuses et très florissantes. A côté de la Propagation de la Foi et de la Sainte-Enfance, d'origine et d'administration française, s'épanouissent et prospèrent les œuvres purement allemandes et dont les produits sont consacrés aussi à des missions exclusivement nationales. A noter surtout, parmi ces dernières, l'Association de la Terre-Sainte, qui suscita un engouement général à la suite de la cession faite aux catholiques, par l'empereur Guillaume II, du terrain de la Dormition de la Vierge, et dont le catholicisme a retiré un double profit : à l'intérieur, le scel de l'alliance entre les catholiques et l'Empire; et, dans le Levant, la multiplication des établissements catholiques allemands.

Ce rayonnement catholique accompagne ou précède également l'influence allemande en Afrique, grâce à l'Afrikaverein et à l'Association en faveur des Pères Blancs, nouvellement fondée.

Le résultat de ces œuvres est de grossir, d'année en année, le budget des missions catholiques. De 500.000 francs qu'elle atteignait à peine en 1870, l'Allemagne est aujourd'hui montée à 2 millions et demi, non compris l'appui financier de l'Empire. Sans doute, elle est encore bien au-dessous de la France qui lui oppose plus de 6 millions : mais ces chiffres n'en prouvent pas moins que l'Allemagne a fait, en quelques années, de très grands progrès. Et n'est-il pas probable que, si ce progrès suit son développement rapide, la France ne tardera pas à perdre sa belle avance ? En attendant, le catholicisme en tire profit.

R. B.

LA RASSEGNA NAZIONALE

(16 febbraio 1903.)

GIULIO VITALI. *Della Filosofia dell' Azione.*

Cet article a été écrit à l'occasion d'un livre publié par le Dr Ernest Engels sous ce titre : *Religion as a factor of life*. Comme ce dernier ouvrage « se rattache au large courant de philosophie religieuse qui peut se définir philosophie de l'action », M. G. Vitali résume d'abord en quelques pages les idées fondamentales de cette doctrine « qui a eu ses meilleurs représentants en M. Léon Ollé-Laprune et en M. Maurice Blondel ». « L'éducation de ces penseurs, dit-il, s'est faite à l'école de Kant. De là leur ten-

dance à appliquer à l'examen des problèmes religieux la méthode critique et à baser une nouvelle apologétique sur les exigences de l'*action pratique* prônée par Kant dans la seconde partie de son œuvre. » D'une façon plus précise, ils affirment que la justification des vérités morales et religieuses doit être demandée à la conscience où ces vérités sont immanentes et se manifestent avant tout comme *vie* et comme *action*. Pour eux, ces vérités ne sont susceptibles d'une démonstration objective et extrinsèque, c'est-à-dire abstraite et théorique, qu'en tant que l'expérience intime et subjective nous en donne la persuasion, c'est-à-dire en tant qu'elles sont affirmées et senties comme éléments de notre être. « Dans l'homme, en effet, d'après M. Blondel, rien ne peut entrer qui ne sorte de lui en quelque façon et ne corresponde à un besoin d'expansion, et cela qu'il s'agisse d'un fait historique, d'un enseignement traditionnel ou d'une obligation ajoutée du dehors. Dès lors, la démonstration apodictique et objective du surnaturel n'est pas philosophiquement possible. Il n'y a de possible qu'une démonstration subjective qui sorte du témoignage de la conscience, de la vie intime, des besoins et des aspirations de l'homme; sans faire rentrer dans le déterminisme des actions humaines l'ordre surnaturel qui reste toujours au-dessus des exigences de la nature humaine, la philosophie peut néanmoins montrer que « le progrès de notre volonté nous force à confesser notre insuffisance, nous amène à sentir le besoin d'une expansion au delà de nous-mêmes et nous donne la capacité non certes de la produire ou de la définir, mais de la connaître et de la recevoir. » Comme le dit le P. Laberthonnière, « si notre nature n'est pas chez elle dans le surnaturel, le surnaturel est chez elle dans la nature ; il est donc légitime qu'on n'efface jamais les titres de naturalisation qu'il a acquis en nous, et en ce sens ces deux ordres hétérogènes sont liés entre eux par un lien de nécessité ». La conclusion, c'est que « toute solution spéculative du problème religieux n'est qu'une solution pratique exprimée d'une façon abstraite et dont les éléments sont analysés, fixés en concepts et logiquement systématisés ». La science consiste précisément dans cette systématisation. C'est pourquoi elle ne vient pas tout d'abord, mais elle fait suite à cette synthèse qui se fait par le moyen de la bonne volonté dans la vie et dans l'action. Mais quand celle-ci existe en nous, nous pouvons la « penser » explicitement. On ne peut considérer comme un résultat de la science ce qui est seulement présupposé par elle, ou pour mieux dire ce qui en est l'objet et la matière.

Ces données de la méthode d'immanence et de la philosophie de l'action sont acceptées par le D[r] Engels et servent de fondement à la doctrine qu'il expose dans *Religion as a factor of life*. Pour le D[r] Engels, « le dogme n'est pas une vérité théorique », mais une vérité pratique, l'expression symbolique, dans l'ordre intellectuel, des intuitions pratiques du sentiment et de

la volonté, dans lesquelles consiste la réalité religieuse. Il en est du dogme et des concepts abstraits que nous nous formons de Dieu comme des hypothèses scientifiques. Celles-ci ne sont pas sans doute des fictions, mais elles sont des conjectures qui un jour seront peut-être, probablement même, démontrées fausses. En attendant, quoiqu'elles soient dénuées de certitude spéculative et absolue, elles sont provisoirement et pratiquement vraies en ce sens qu'elles répondent aux faits connus et servent de règle aux savants dans leurs expériences. C'est ainsi qu'une théologie peut être théoriquement incomplète et en fin de compte fausse sans être nullement arbitraire, parce que, en son aspect pratique, c'est-à-dire considérée comme règle de la vie spirituelle, elle correspond aux conditions présentes de l'âme, à son état et à ses aspirations. D'où cette conclusion qu'une théorie sur Dieu nous est démontrée vraie ou fausse dans les résultats pratiques de la vie religieuse ou morale qui en dérive ; elle est d'autant plus vraie qu'elle conduit à une vie spirituelle plus pleine, plus large, plus profonde. En quoi donc, se demande le Dr Engels, consiste cette vie religieuse de l'âme, et comment le divin se manifeste-t-il à notre intuition pratique ? Il répond : c'est une donnée de l'expérience intime que la volonté est la manifestation primitive de notre personnalité. « Nous ne sommes que volonté. » La même expérience interne et l'analyse psychologique nous apprennent que notre volonté est avec la volonté d'autrui en rapport de sympathie et d'accord ou d'antipathie et de lutte, que les rapports de sympathie et d'accord constituent pour nous un accroissement et une force, tandis que les rapports d'antipathie et de lutte nous causent un sentiment pénible de diminution et de faiblesse, à tel point que les contradictions de notre volonté avec toutes les autres volontés « engendrerait un appauvrissement extrême de notre être, serait insupportable et équivaudrait à la mort ». Nous pouvons donc considérer l'union des volontés comme la loi de notre être et une fin en soi. Et si nous cherchons la raison de cela, nous trouverons la réponse dans le sens intime et spontané de la vie, lequel ramène les tendances de la volonté à deux catégories : celle du vrai, du bien et du beau, d'un côté ; celle du faux, du mal, du laid, de l'autre. Or, une exigence incoercible, celle de l'impératif catégorique, dirait Kant, nous porte à choisir et à aimer tout ce qui se rattache ou paraît se rattacher à la première catégorie. « Nous ne pouvons donc jamais mettre en doute que notre devoir est de vivre en harmonie avec les hommes dont la volonté est bonne et seulement avec eux. » Or, cette exigence d'où sort la loi de notre vie est précisément la première manifestation d'une volonté supérieure à toutes les volontés finies. La loi de notre vie est donc d'unir notre volonté avec cette volonté supérieure qui est la volonté divine. « L'homme qui a conscience d'obéir à la volonté divine sent sa personnalité forte et

pleine, comme s'il avait avec lui l'univers. » Dès lors, « le travail religieux de l'âme consiste à rendre plus claire, plus consciente, plus vivante cette manifestation de Dieu en elle, et à élever graduellement sa propre volonté à la hauteur de la volonté divine afin de réaliser avec celle-ci une union toujours plus intime, toujours plus profonde et stable ». C'est là la vie religieuse, subjective et personnelle, de l'âme. Quant à la religion que M. Engels appelle « extérieure et sociale, théorique et dogmatique », elle n'a qu'un rôle « d'aide, de subside, de direction ». Le but, c'est la religion intérieure ; tout le reste n'est qu'un ensemble de moyens ordonnés « au libre développement des vertus religieuses de l'âme ». Il ne faut pas que notre vie intime soit « emprisonnée et cristallisée dans une stérile orthodoxie ». Le meilleur service que « la religion externe puisse nous rendre est de nous fournir un langage qui exprime notre sentiment intime et notre concept personnel... En tout cas, la religion extérieure et sociale ne sert à rien pour nous si elle ne s'achève en une révélation intérieure qui fasse d'elle comme le sang de notre sang ». En somme, dans le développement de notre vie spirituelle cette religion sociale avec les enseignements qu'elle nous donne joue un rôle analogue à celui de l'éthique dans notre éducation morale. L'éthique nous enseigne à dompter nos énergies intimes pour les coordonner et les conduire harmonieusement à une fin unique. La religion extérieure et sociale est le lien qui met en harmonie notre volonté avec les bonnes volontés des autres hommes et celle de Dieu ; elle est aussi « le moyen par lequel l'expérience et la vie religieuse de toute l'humanité peuvent servir à notre progrès personnel ». C'est là précisément « le concept originaire de l'Église. Celle-ci est la communion des âmes qui aiment Dieu ; elle s'étend partout où il y a une âme de bonne volonté... Ainsi considérée, l'Église est la fin même de la religion soit sociale, soit subjective, parce qu'elle est l'expression de l'union de toutes les volontés humaines en Dieu ; elle est l'œuvre même de l'amour. Tout acte de vie mystique, tout dogme de la religion, toute pratique du culte a sa valeur, sa raison, sa fin dans l'union des volontés, c'est-à-dire dans l'amour, dans la charité. Dieu est charité ».

A la lumière de ce dogme suprême de la charité, le Dr Engels examine les principaux dogmes du *Credo* chrétien, et montre comment chacun d'eux doit être considéré comme une expression inadéquate et symbolique, analogique et schématique de la nature divine et des rapports de Dieu avec l'homme dans l'ordre pratique et actif de la volonté. M. G. Vitali, l'auteur de l'article que nous résumons dit à ce propos : « Je ne crois pas opportun de suivre l'auteur dans cette partie de son livre. Sa pensée, précisément parce qu'elle est vraie, n'est pas nouvelle. » Nous dirions plutôt, en répétant le mot d'un professeur de philosophie à un candidat :

« Ce qu'il y a de vrai dans cette thèse n'est pas nouveau, et ce qu'il y a de nouveau n'est pas vrai. » Cette réserve faite, nous adoptons la conclusion de M. Vitali. La pensée de M. Engels, *en ce qu'elle a de vrai*, « est la pensée qui domine tout le mysticisme chrétien, lequel consiste dans une méditation assimilatrice et vivante du dogme, non comme expression théorique, mais comme formule pratique, non comme matière de froid raisonnement, mais comme objet d'intuition amoureuse, non comme limite et barrière des aspirations de l'âme, mais comme porte du temple où l'âme se trouve face à face avec son Dieu ».

H-A. M.

RAZON Y FE

(février 1903.)

R. P. Astrain. *Los Españoles en el Concilio de Trento.*

Cet article est la conclusion d'une étude sur le rôle des prélats et des théologiens espagnols au Concile de Trente. L'auteur nous parle des trois dernières sessions du concile : la 23e, la 24e et la 25e. Dix mois furent consacrés aux travaux préparatoires à la 23e session. Trois questions occupèrent spécialement les membres de l'assemblée : celle de la juridiction des évêques, celle de la réforme dans la collation des évêchés et autres dignités ecclésiastiques, et enfin l'obligation de la résidence. A l'exception des évêques de Léon et de Tortosa, et du P. Lainez, tous les Espagnols, ayant à leur tête l'archevêque de Grenade, Pierre Guerrero, soutenaient que la juridiction épiscopale vient immédiatement de Dieu, et non pas du Souverain Pontife. Le zèle avec lequel ils défendirent cette opinion ne les mit pas en garde contre certains écarts de langage peu dignes d'une si auguste assemblée. Ce fut la gloire du P. Lainez de ramener ses compatriotes à plus de modération et de modifier le sentiment de quelques-uns.

Tout en défendant d'une manière exagérée le pouvoir des évêques, les Espagnols étaient loin de vouloir porter atteinte aux prérogatives du Pontife romain. Ils ne cessèrent de protester contre les opinions gallicanes émises par le cardinal de Lorraine et quelques prélats français. Celui qui s'opposa le plus au gallicanisme fut Pierre Soto, qui, la veille de sa mort, écrivait à Pie IV de définir comme dogme de foi la supériorité du Pape sur le concile œcuménique.

Le second point soumis à la discussion des Pères était fort délicat. Il

s'agissait de la réforme des abus qui s'étaient glissés dans la collation des évêchés et autres dignités ecclésiastiques. Le mal de l'époque, on le sait, était le népotisme. Que de sujets indignes promus aux plus hautes dignités de l'Église, par le seul fait de leur parenté avec des personnages distingués! Les membres du Concile commençaient à remédier à un abus si grave, quand un fait inattendu vint jeter le trouble dans les esprits et soulever l'indignation d'un grand nombre. Au Consistoire du 6 janvier 1563, Pie IV avait créé cardinaux un enfant de onze ans, Fernand de Médicis, fils du duc de Toscane, et un jeune homme de dix-huit ans, Frédéric Gonzague, neveu du premier légat qui présidait le Concile. De là, parmi les prélats de Trente, des plaintes amères contre Sa Sainteté, qui donnait un si redoutable exemple du désordre auquel on s'efforçait de remédier. Les Espagnols, pleins d'ardeur pour la réforme, se signalèrent malheureusement par l'intempérance de leur langage. L'archevêque de Grenade demanda que l'on ne créât plus d'évêques titulaires, et que l'on s'occupât sérieusement des conditions à exiger pour la nomination des cardinaux. L'évêque de Cadix alla plus loin. Selon lui, l'institution des évêques titulaires était d'origine diabolique. Si quelques-uns de ces évêques étaient gens de bien, il fallait leur donner un diocèse; quant aux autres, on devait les enfermer dans des monastères. Pour la création des cardinaux, le prélat voulait qu'on ne conférât cette dignité qu'à des hommes âgés de quarante ans au moins, et recommandables par leur savoir et leur sainteté. Rome devait observer pour les membres du Sacré Collège ce que l'on exigeait en Espagne pour un simple chanoine. Lainez se chargea encore de modérer ses compatriotes. Il montra l'utilité des évêques titulaires pour aider les prélats dans l'administration de leurs diocèses; et quant à la réforme de la Cour romaine, il fallait, dit-il, s'en remettre à la prudence et au zèle du Souverain Pontife, qui, supérieur au Concile, ne se considérerait pas comme obligé d'accepter ce que l'on aurait déterminé à Trente.

En même temps que l'on discutait avec tant de chaleur la réforme des abus, la controverse sur la résidence fut de nouveau agitée. Les Espagnols, avec une ténacité digne d'une meilleure cause, insistaient pour que l'on définît que la résidence des évêques dans leurs diocèses était de droit divin. C'était, selon eux, le remède le plus efficace aux maux dont souffraient les églises particulières. Le P. Lainez prouva qu'une telle définition était inopportune. Pourquoi vouloir établir comme dogme de foi ce qui est l'objet de controverses entre théologiens? Mieux valait réserver cette question pour les causes disciplinaires. L'Église avait moins besoin de définitions dogmatiques que de lois fermes qui réprimeraient les abus. L'avis de Lainez prévalut. Les deux questions de la résidence et de la

juridiction épiscopale furent écartées, et après dix mois de discussions, la 23e session fut célébrée, le 15 juillet 1563. On se contenta de définir qu'il existe dans l'Église une hiérarchie d'institution divine, hiérarchie qui se compose des évêques, des prêtres et des ministres.

Le 20 juillet commencèrent les travaux préparatoires à la 24e session. La question du sacrement de mariage fut le principal objet de la discussion. Les mariages clandestins étaient-ils valides de droit naturel et de droit positif? Convenait-il de les invalider désormais, en usant du pouvoir qu'a l'Église d'établir des empêchements dirimants? Les avis furent partagés; mais la majorité se prononça pour qu'à l'avenir de tels mariages fussent déclarés nuls. C'est ce qui fut déterminé dans la 24e session, célébrée le 11 septembre 1563.

Bien des matières restaient encore à définir. Cependant de toutes parts on réclamait la clôture du Concile. Seuls les Espagnols montrèrent du courage pour employer tout le temps nécessaire à la délibération. On ne les écouta point, et les 3 et 4 décembre fut célébrée la dernière session.

On doit le reconnaître, les prélats et les théologiens espagnols ont rendu d'éminents services dans l'assemblée de Trente. Tout en regrettant le zèle exagéré de quelques-uns, la ténacité des autres, l'intempérance de langage d'un grand nombre, il faut convenir que par la pureté de leur foi, leur respect pour les prérogatives du Siège apostolique, leur ardeur pour la réforme des abus, et l'éminence de leur savoir, ils ont mérité l'admiration et la reconnaissance de tout l'univers catholique.

C. P.

Le Gérant : P. SERTILLANGES.

PARIS. — IMPRIMERIE F. LEVÉ, RUE CASSETTE, 17.



REVUE THOMISTE

L'ANGE ET LES THÉOPHANIES

DANS L'ÉCRITURE SAINTE

D'APRÈS LA DOCTRINE DES PÈRES (1)

VII

LES PÈRES DE L'ÉGLISE GRECQUE

Les Ariens, nous l'avons dit précédemment, tentèrent de détourner à leur profit cette interprétation traditionnelle, et y cherchèrent un argument pour justifier leurs erreurs. Ces missions multipliées du Fils dans l'Ancien Testament, ses apparitions au nom du Père, étaient la preuve, disaient-ils, qu'il lui est inférieur, de nature différente et non consubstantiel. L'abus que faisaient les hérétiques de ces interprétations les fit-elles abandonner aux Pères? Nous ne le croyons pas, car nous voyons ceux des Docteurs du quatrième siècle qui ont été leurs plus rudes adversaires, continuer à expliquer comme leurs prédécesseurs les apparitions divines. Sans doute, chez eux, l'expression est plus nette et plus précise, on n'y retrouve plus ces formes de langage obscures, ambiguës, difficiles à entendre, qu'on rencontre parfois dans les écrivains antérieurs. Mais l'interprétation est la même et l'accord est parfait.

Voici, par exemple, comment s'exprime à ce sujet saint Athanase, le Docteur de la Trinité, dont la vie entière ne fut qu'une lutte incessante contre les Ariens. « Tout ce qui nous est donné, dit-il, « nous est donné par le Fils, le Père ne fait rien que par le Fils, « par lui nous recevons sûrement la grâce. Si le patriarche (Jacob) « dit en bénissant ses petits-fils, Ephraïm et Manassé : « Que le « Dieu qui m'a protégé depuis ma jeunesse jusqu'à ce jour, que

(1) Voir les numéros de mai et septembre 1902, mars-avril 1903.

« l'ange qui m'a délivré de tous maux, bénisse ces enfants » (1), il « ne faut pas croire que par ces paroles, il a associé à Dieu, qui les « a créés, quelqu'un de ceux qui sont par nature des anges créés, « ni que laissant de côté celui qui l'a nourri, il demande pour ces « petits enfants la bénédiction d'un ange ; mais par ces paroles : « celui qui m'a délivré de tous maux », il désigne, non quelqu'un des « anges créés, mais le Verbe de Dieu, que dans sa prière, il joint à « son Père, par qui Dieu délivre ceux qu'il veut. Il n'ignorait pas « qu'il est appelé l'Ange du grand conseil du Père (2), et signifie « par ces paroles que ce n'était pas un autre que lui qui bénit et « délivre de tous maux. Il ne faut pas non plus croire qu'il voulait « que Dieu le bénît, lui, et qu'un ange bénît ses enfants. Mais celui « qu'il implorait en disant : Je ne vous laisserai pas que vous ne « m'ayez béni (3). (Or, celui-là était Dieu, comme il l'atteste lui-« même : « J'ai vu Dieu face à face) c'est le même qu'il priait de « bénir les enfants de Joseph... Ce n'est pas un autre que le Sei-« gneur Dieu qui lui apparut, et lui dit : « Voici que je serai avec « toi, je te protégerai partout où tu iras » (4). Ce n'est pas un autre « que Dieu qui apparut à Laban et réprima ses mauvais desseins... « et Jacob n'invoquait pas un autre que Dieu par ces paroles : « Délivrez-moi de la main de mon frère Esaü, car je le crains » (5). « Ne dit-il pas à ses épouses : « Dieu n'a pas permis à Laban de me « nuire » (6). Isaac aussi implorait Dieu pour Jacob lorsqu'il disait : « Que mon Dieu te bénisse, qu'il te fasse grandir et te multiplie, « fasse de toi un grand peuple et te bénisse de la bénédiction « d'Abraham mon père » (7). S'il n'appartient à personne de bénir « et de délivrer qu'à Dieu, si ce n'est pas un autre que le Seigneur « qui l'a délivré, alors que Jacob invoquait sur ses petits-fils celui « qui l'avait délivré, il est clair que, dans sa prière, il n'associait « pas à Dieu un autre que le Verbe de Dieu, et il l'appelle Ange « parce que seul il nous fait connaître le Père » (8).

(1) Gen., xlviii, 15-16.
(2) Is., xi, 6.
(3) Gen., xxxii, 26.
(4) Gen., xxviii, 15.
(5) Gen., xxxii, 11.
(6) Gen., xxxi, 44.
(7) Gen., xxviii, 3-4.
(8) *Adv. Ar. or.*, iii, 12-13. *P. G.*, 26, 345, 349.

Ailleurs il dit encore : « Nous professons que l'unité du Père et « du Fils est véritable et substantielle, et, à cause de cela, nous « ne disons pas deux Dieux mais un seul Dieu, car la divinité est « une, comme l'est la lumière et sa splendeur. C'est elle que vit « le Patriarche Jacob, au rapport de l'Ecriture. Le soleil se leva « pour lui, après qu'eût passé la splendeur de Dieu. C'est elle que « voyaient les saints prophètes, et sachant de qui il est le Fils et « l'image, ils disaient : « Le Verbe de Dieu s'est fait entendre à moi », « sachant qu'en lui ils voyaient et contemplaient le Père, ils osaient « dire : « Le Dieu de nos pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de « Jacob, s'est montré à moi » (Ex. 3. 16.) (1) (2).

Saint Athanase écrit encore : « Sur la fin des siècles est venu le « Verbe du Père qui conversa autrefois avec Moyse » (Ex. 3), (3) (4).

A la même époque, saint Cyrille de Jérusalem, dans ses *Catéchèses* enseignait lui aussi aux néophytes à trouver Notre-Seigneur dans les apparitions de l'Ancienne Loi. « Le Seigneur lui-même agit de « concert avec le Père, il agit avec lui, au rapport de l'Ecriture, « lorsqu'il châtia Sodome. » Et le Seigneur fit pleuvoir, de la « part du Seigneur du ciel, le soufre et le feu sur Sodome et « Gomorrhe » (5). C'est le même Seigneur qui s'est fait voir à « Moyse autant que celui-ci pouvait le voir..... Ne voyez-vous pas « comment, en ce temps, les prophètes voyaient le Christ, seule- « ment autant que chacun en était capable » (6).

Le saint diacre d'Edesse, Ephrem, dans son commentaire sur la Genèse, nous explique ainsi qu'il suit, la lutte de Jacob avec l'ange du Seigneur : « Un ange apparaît qui luttait avec Jacob ; il toucha « sa cuisse et se retira... (7) Jacob lutte avec l'ange, il l'emporte « sur l'ange, mais il est vaincu à son tour... Or, cet attouchement « mystérieux de la cuisse et l'impuissance qui en résulte cachait « un grand mystère. Quel est-il ? La race de Jacob, le peuple « d'Israël languit infirme et stérile, privé de ces fruits d'honneur « dont il était comblé autrefois, depuis qu'il a lutté contre le Christ.

(1) Ex., III, 16.
(2) *De Synod.*, LII, *P. G.*, 26, 785.
(3) Ex., III.
(4) *Apol. de fuga sua*, II, *P. G.*, 25, 657.
(5) Gen., XIX, 24.
(6) *Catech.*, X, 6, 7. *P. G.*, 33, 668-669.
(7) Gen., XXXII, 24.

« Car cet ange lutteur était certainement celui qu'on appelle l'ange « du grand conseil, le Fils de Dieu » (1).

Saint Basile, lui aussi, eut à soutenir contre les ariens une lutte continuelle, et n'ignorait aucun de leurs sophismes. Il n'a pourtant pas cru devoir abandonner la doctrine traditionnelle sur les Théophanies de l'Ancienne Loi, et nous trouvons précisément que dans sa controverse avec un des hérétiques les plus dangereux de ce temps-là, Eunomius, il fait précisément appel au récit de l'apparition de l'Ange à Moyse dans le buisson ardent, pour établir et prouver l'éternité du Verbe, remarquant au surplus que fréquemment cette dénomination d'Ange de Dieu dans l'Ecriture signifie le Verbe. Voici comment parle le saint Docteur :

« Tu ne cesseras donc pas, ô impie Eunomius, d'appeler non « existant celui qui existe vraiment, est fontaine de vie, qui a « donné l'existence à toutes choses. Lui-même, répondant à Moyse, « son serviteur, s'est donné le nom qui, proprement, lui convient, « convient à son éternité. Je suis, dit-il, Celui qui suis (2). Personne « ne dira que ces paroles n'ont pas été dites en la personne du Sei- « gneur, personne, dis-je, à moins qu'il n'ait eu, en lisant Moyse, « le cœur aveuglé par le voile Judaïque (dont parle saint Paul) (3). « Il est écrit, en effet, qu'un ange apparut à Moyse dans la flamme « de feu du buisson ardent, puis dans son récit l'Ecriture, après « avoir d'abord mentionné l'Ange, fait entendre la voix de Dieu. « Car il dit à Moyse : « Je suis le Dieu de ton père Abraham », et « peu après il ajoute : « Je suis Celui qui suis (4). » Qui est donc « celui qui est à la fois Dieu et ange ? N'est-ce pas celui dont « nous avons appris qu'il est nommé l'Ange du grand conseil ? (5). Il « n'est pas besoin, je pense, d'une plus ample explication. Il suffit « d'en rappeler le souvenir à ceux qui aiment le Christ ; pour les « autres qui ne sauraient guérir, ils ne retireraient aucune utilité des « plus longs discours. Si, en effet, plus tard, il est devenu l'Ange « du grand conseil, il n'avait pas pour cela, auparavant, dédaigné « cette appellation d'ange. Et ce n'est pas en cet endroit seulement

(1) In Gen., t. I., *S. L.*, 181.
(2) Ex., iii, 14.
(3) II Cor., iii, 15.
(4) Ex., iii, 6.
(5) Is., ix. 6.

« de l'Écriture que nous trouvons Notre-Seigneur appelé Dieu et « ange ; Jacob, par exemple, racontant sa vision à ses épouses « leur dit : « et l'Ange du Seigneur me parla (1) », et un peu plus « loin, le même ange ajoute : « Je suis le Dieu qui t'ai apparu au « lieu où tu as oint la pierre (2) ». Or, lorsque Jacob oignit la « pierre, il est écrit : « Je suis le Seigneur, Dieu d'Abraham ton « père, et le Dieu d'Isaac (3) ». Celui-là qui s'appelle ange, dit lui-« même qu'il s'est manifesté à Jacob. Il est donc clair et manifeste, « lorsque la même personne est appelée Dieu et Ange, que c'est du « Fils unique qu'il s'agit, lui qui, à chaque génération, se montre « aux hommes, et annonce à ses saints la volonté de son Père. Donc « celui qui se nomma à Moyse « Celui qui est », n'est autre que le « Dieu Verbe qui était au commencement en Dieu » (4).

Comme son frère saint Basile, saint Grégoire de Nysse adore Notre-Seigneur dans l'ange qui apparut à Moyse au buisson ardent. Nous retrouvons dans son interprétation, fort intéressante d'ailleurs, le tour un peu subtil et recherché de son esprit. Dans son livre sur la vie de Moyse, il veut nous enseigner que l'Écriture n'a mentionné avec détail la vie des patriarches que pour que nous y trouvions une règle pour notre conduite, une raison qui nous engage à imiter leurs bonnes actions (5). Ainsi, voulant nous montrer dans Moyse l'image et le modèle du chrétien parfait, il applique à ce dernier les divers épisodes racontés dans l'Écriture et fait ressortir les enseignements qu'on peut en tirer. Parlant de Moyse, pasteur dans le désert et gardant les brebis de Jéthro, il nous dit qu'à son exemple, nous devons soumettre à la raison tous les mouvements de notre âme, comme les brebis le sont aux pasteurs, et si nous persévérons dans cette manière de vivre, la vérité nous apparaîtra dans son admirable splendeur, ouvrira et illuminera les yeux de notre âme. Puis il continue :

« Dieu est la vérité, manifestée alors à Moyse (au buisson ardent) « par l'éclat de cette lumière ineffable. Si la lumière qui illu-

(1) Gen., xxxi, 11.
(2) Gen., xxxi, 13.
(3) Gen., xxviii, 13.
(4) *Adv. Eun.*, lib. II, 18. *P. G.*, 29, 609-612.
(5) *De Vita Moys.*, *P. C.*, 44, 301.

« mine l'esprit du prophète embrase en même temps le buisson
« d'épines, ce détail n'est pas inutile à la question. En effet, si
« Dieu est la vérité, si la vérité est la lumière (et toutes ces appel-
« lations sublimes, l'Écriture les attribue au Dieu qui nous est
« apparu dans la chair) il faut en conclure que si, comme Moyse,
« nous pratiquons la vertu, elle nous conduira à la connaissance de
« cette lumière qui s'est abaissée jusqu'à la nature humaine, lumière
« dont l'éclat ne vient pas de quelqu'un des astres, comme si elle
« leur avait été empruntée, mais qui, sortie d'un buisson terrestre,
« surpasse par ses rayons tous les astres du ciel. Par elle nous est révé-
« lé le mystère de la Vierge par qui a brillé au genre humain la splen-
« deur de la Divinité, le Christ qui est né d'elle par un enfantement
« qui n'a point flétri la fleur de sa virginité, de même que la flamme
« laissait intact le buisson qu'elle embrasait. Cette lumière nous
« apprend ce qu'il nous faut faire pour entrer dans les rayons de la
« vérité. Nous ne saurions monter dans les splendeurs jusqu'à
« cette hauteur où se laisse contempler la vérité, avec des pieds
« liés, encore captifs, si nous ne délivrons les pieds de notre âme,
« de ces peaux, enveloppe terrestre et mortelle, νεκρα, dont notre
« nature a été enveloppée au commencement lorsque nous avons
« été réduits à la nudité pour avoir transgressé la volonté de
« Dieu. Lorsqu'il en sera ainsi, nous acquerrons la connaissance
« de la vérité par laquelle nous discernerons ce qui n'est pas ; car,
« à mon avis, la définition de la vérité est celle-ci : l'intelligence
« certaine de ce qui est..... Or, ce qui est vraiment, c'est l'Être
« véritable, et le connaître, c'est connaître la vérité. Moyse, autre-
« fois, arriva jusque-là, et aussi maintenant quiconque comme lui
« laisse de côté les peaux terrestres qui le couvrent et contemple
« la flamme du buisson, c'est-à-dire le rayon qui brille à nos yeux
« à travers la chair figurée par le buisson épineux, rayon qui, selon
« l'Évangile, est la lumière véritable, la vérité. (1) »

Ce n'est pas en cette seule apparition que saint Grégoire de de Nysse reconnaît une manifestation de Notre-Seigneur. Il dit ailleurs : « Jacob parla à ses épouses : « l'ange m'a dit en songe : « J'ai vu durant mon sommeil tout ce que t'a fait Laban... » et

(1) *De Vita Moys. P. G.*, 44, 332-333.

« la suite, puis encore : « Je suis le Dieu qui t'ai apparu à Béthel (1).
« Si cet ange est une des puissances qui accomplissent les
« ordres du Seigneur, comment s'appelle-t-il lui-même Dieu?
« Mais c'est vraiment le Fils, l'ange de Dieu le Père, c'est-à-dire
« son messager qui découvre ses volontés. Le Verbe et la parole
« servent, en effet, à manifester les pensées de l'âme. Et lors-
« qu'après avoir pris une chair humaine, il nous prêchait au nom
« du Père : « J'ai annoncé, dit-il, votre nom aux hommes (2) (3). »

« Il dit encore, à propos du châtiment de Sodome : « Le Seigneur
« fit pleuvoir de la part du Seigneur le soufre et le feu sur Sodome
« et Gomorrhe » (4). Ces paroles marquent deux personnes dis-
« tinctes en même temps qu'un même conseil et un pouvoir égal (5).

« Séverien de Gabales n'entendait pas autrement ce passage
« lorsqu'il écrit : « Moyse, reprochant aux Juifs leur incrédulité,
« leur dit : « N'ai-je pas à l'avance annoncé votre stérilité infi-
« dèle? » Comme vous ne pouviez comprendre ce qui est grand,
« j'ai dit : Dieu suscitera un prophète du milieu de notre race,
« écoutez-le, car quiconque n'écoutera pas ce prophète sera exter-
« miné (6). Et si vous teniez mes paroles pour peu de chose,
« n'ai-je pas annoncé la Trinité dès le commencement du récit
« de la création? Tantôt disant : Le Seigneur dit : « Que la
« lumière soit! » (7) tantôt : « Faisons l'homme à notre image et à
« notre « ressemblance » (8). Ailleurs. « Venez, descendons et
« confondons leur langage (9) »; n'ai-je pas écrit de ma propre
« main : « Le Seigneur fit pleuvoir de la part du Seigneur le feu et
« le soufre sur Sodome et Gomorrhe » (10) (11).

Saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie et Théodorat, qui nous restent à citer parmi les Pères de l'Église grecque, sont en parfait accord avec ceux qui les ont précédés. Voici, par exemple,

(1) GEN., XXXI, 11, 13.
(2) JOAN., XVII, 6.
(3) FRAG. ap. *Euthym.*, *P. G.*, 46, 1117.
(4) GEN., XIX, 24.
(5) FRAG. ap. *Euthym.*, *P. G.*, 46, 1116.
(6) DEUT., XVIII, 18-19.
(7) GEN., I, 3.
(8) GEN., I, 26.
(9) GEN., XI, 7.
(10) GEN., XIX, 24.
(11) HOM., VI, 247.

comment s'exprima le premier, dans ses Homélies sur les Actes des Apôtres; il parle de l'apparition de Dieu à Moyse. « Un ange lui apparaît, et cet ange, il l'appelle le Fils de Dieu aussi bien qu'homme. Et « où apparaît-il? Dans le désert, non dans un temple. Voyez, que « de merveilles! point de temple, point de sacrifice. Et ce n'est pas « simplement dans le désert, mais dans un buisson. « A cette vue, « dit l'Écriture, Moyse admira le prodige. » Alors qu'il s'appro- « chait pour le considérer, la voix du Seigneur se fit entendre. Il « a été jugé digne d'entendre cette voix : « Je suis le Dieu de tes « pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob ». Il « ne montre pas seulement ici que l'ange qui apparaît est l'ange « du grand conseil (1), mais il manifeste par cette apparition com- « bien est grand l'amour de Dieu pour les hommes. Moyse, saisi « de frayeur, n'osait regarder. Le Seigneur lui dit : « Ote la chaus- « sure de tes pieds : le lieu où tu te tiens est une terre sainte. Il « n'y a pas de temple, mais ce lieu est sanctifié par l'apparition et « l'opération du Christ (2). »

Dans ses Homélies sur la Genèse, il explique la lutte de l'ange avec Jacob comme le font tous les Pères. Il nous suffira, sans rapporter ici le texte tout entier, d'en citer un court fragment. « Voyez, « dit-il, après avoir interprété des paroles de la Genèse, voyez « comment, condescendant à la faiblesse humaine, le Seigneur « met tout en œuvre, et agit de toute manière pour nous montrer « son amour. Ne vous étonnez pas, mon très cher, de la grandeur « de cet abaissement, mais rappelez-vous comment, sous forme « humaine, il se fit avec les anges l'hôte du patriarche assis auprès « du chêne, nous annonçant dès le commencement, et bien avant « la réalisation de sa promesse, qu'il prendrait un jour la nature « humaine pour la sauver et la délivrer de la tyrannie du diable. « Mais autrefois, comme ce n'était encore que des ébauches, il « apparaissait en figure à chacun des patriarches, comme il le dit « lui-même par un autre prophète : « J'ai multiplié les visions, je « me suis assimilé à vous par le ministère des prophètes (3). » Mais « lorsque le Seigneur a daigné prendre la forme d'esclave, se faire

(1) Is., IX, 6.
(2) *In Act. Hom.*, XVI, 3. *P. G.*, 60, 130.
(3) Os., XII, 10.

« notre prémice, ce n'est plus en figure qu'il est apparu, ni avec une « chair fantastique, mais dans une chair véritable (1). »

Saint Cyrille d'Alexandrie est revenu fréquemment, dans ses écrits, sur les Théophanies de l'Ancien Testament. Nous en citerons quelques passages.

« Jacob, dit-il, en parlant des fils de Joseph, Ephraïm et Manassé, « bénit ces enfants appelant Dieu celui qui le nourrit, ange celui « qui l'a délivré (2). Il joint ainsi à Dieu le Père, le Fils qui est « appelé l'ange du grand conseil (3) (4).

« Jacob dit d'abord : « Que le Dieu qui me nourrit depuis ma « jeunesse bénisse ces enfants; » puis encore : « Et l'ange qui me « délivre de tous maux. » Lorsqu'il nomme Dieu, il entend le « Père, il entend par l'ange le Verbe du Père. Il savait qu'il « s'appelait l'ange du grand conseil (5). On dit qu'un ange lutta « avec le patriarche et l'Ecriture l'atteste. Or, le saint, le retenant, « lui dit : « Je ne vous laisserai pas partir que vous ne me bénis- « siez (6). » Mais cet ange était Dieu, ce que nous prouvent les « paroles du patriarche lui-même, qui dit : « J'ai vu Dieu face à « face (7). » C'est cet ange qui lui est apparu qu'il supplie de bénir « ses enfants. Le Seigneur Dieu apparut au patriarche comme il est « écrit : « Voici que je suis avec toi, je te garderai en ton chemin, « partout où tu iras (8). » Celui qui l'a délivré, c'était donc Dieu « et non pas un ange. Et encore lorsque Laban se mit à la pour- « suite de Jacob et l'atteignit, Dieu l'empêcha de le maltraiter..... « Jacob assure lui-même que c'est Dieu qui le secourut alors, « lorsqu'il dit à ses épouses : « Dieu n'a pas permis à Laban de « me faire du mal (9). » Ailleurs, quand son frère Esaü lui tendait « des embûches, ce n'est pas un ange qu'il invoque, mais Dieu en « disant : « Délivrez-moi, Seigneur, de la main de mon frère « Esaü ; car je le crains fort (10) (11). »

(1) In Gen. Hom., lviii. *P. G.*, 54, 510.
(2) Gen., xlviii, 16.
(3) Is., ix, 6.
(4) Glaph., in Gen., lib. VI. *P. G.*, 69, 333.
(5) Is., ix, 6.
(6) Gen., xxxii, 24-26.
(7) Gen., xxxii, 30.
(8) Gen., xxviii, 25.
(9) Gen., xxxi, 7.
(10) Gen., xxxii, 11.
(11) *Thesaurus ass.*, xii. *P. G.*, 75, 193, 196.

Saint Cyrille revient encore à diverses reprises sur ce passage de la Genèse qui nous raconte la lutte de Jacob avec l'ange; et il en tire des enseignements que nous ne voulons point omettre : « Moyse, dit-il, raconte, dans le livre de la Genèse, comment le « divin Jacob, ayant fait traverser à ses enfants le torrent de Jaboc « resta seul. Alors un homme lutta avec lui jusqu'au matin, et « Jacob donna à cet endroit le nom de Face de Dieu, « car, dit-il, « j'ai vu Dieu face à face, et mon âme a été sauvée ». Or, le soleil « se leva après qu'eut passé la Face de Dieu, et la jambe de Jacob « resta boiteuse. Dieu montrait ainsi par avance au patriarche, « que le Verbe, son fils unique, s'incarnerait un jour et qu'il aurait « des Israélites pour adversaires, que ceux-ci ne marcheraient pas « droit vis-à-vis de lui, boîteraient pour ainsi dire, selon que le « Seigneur le dit lui-même dans les Psaumes : « Des fils révoltés « m'ont menti, des fils révoltés se sont endurcis, ils ont marché en « boîtant dans leurs voies (1). » C'est, à mon avis, ce que repré- « sente Jacob boîtant de la cuisse. Toutefois, remarquez ceci ; c'est « avec un homme qu'il combat ; et Jacob dit qu'il a vu Dieu face « à face, et il l'appelle Face de Dieu. En effet, le Verbe de Dieu, « même alors qu'il s'est fait homme, est dans la nature du Père (2), « il lui est en tout semblable sans aucune différence, aussi disait- « il à Philippe : « Qui me voit, voit aussi mon Père », montrant « par là que, même incarné, il est l'empreinte, le caractère du « Père (3). »

Dans une de ses Homélies prêchées à Ephèse, le saint Docteur revient sur la même doctrine... « Les Juifs n'ont point vu la face « du Père, mais nous, nous l'avons contemplée dans le Christ. Car « le Christ est la beauté très pure du Père, l'empreinte de sa « splendeur... » Un peu plus loin, après avoir reproduit le récit de la Genèse, il ajoute : « O sagesse vraiment digne d'un saint ! C'est « un homme qu'il voit lutter avec lui, et le patriarche s'écrie : « J'ai vu Dieu face à face, et mon âme a été sauvée » ; car, illuminé « par la révélation du saint Esprit, il a compris le mystère de « l'Incarnation (4). »

(1) Ps., xvii, 46.
(2) Philippe, ii, 6.
(3) Ep., lv. *P. G.*, 77, 304-305.
(4) Hom., i. *P. G.*, 77, 984-985.

Le saint Docteur, dans ses *Glaphyres sur la Genèse*, explique encore ce même passage avec son abondance et sa profondeur habituelles. Le passage est trop long pour le citer en entier, qu'on nous permette du moins d'en reproduire quelques fragments. « Le « saint patriarche Jacob, dit-il, fit passer le torrent à tous les siens. « Resté seul, un homme lutta avec lui jusqu'au matin. Ce saint « ange qui luttait avec Jacob, c'est, disons-nous, le type du Christ « qui a pris notre humanité. » Saint Cyrille fait remarquer que Jacob n'avait pas passé avec les autres le torrent de Jaboc, qui signifie lutte, lorsqu'il eut à combattre l'ange. « Qu'est-ce que cela « signifie ? se demande-t-il. Le Christ ne lutte pas avec ceux qui « passent le Jourdain, dont le Jaboc est la figure, il ne tient pas « pour ennemis et adversaires ceux qui adorent ses mystères. Il « sauve plutôt, couronne et comble d'honneurs ceux qui, dans le « combat spirituel, ont vaincu le monde. Le fleuve s'appelle lutte, « car « le royaume des cieux souffre violence, et les violents le « ravissent (1) ». Et encore : « Bien étroite est la voie qui conduit à « la vie, et bien peu savent la trouver (2). » Tout ce récit annonçait « que plus tard les descendants de Jacob ne passeraient pas le » Jourdain, c'est-à-dire mépriseraient dans leur impiété la grâce « du saint baptême, et qu'ils seraient les adversaires de l'Emma- « nuel. Car notre Sauveur nous assure que ceux qui n'embrassent « pas la foi, seront comptés parmi ses adversaires, lorsqu'il dit : « Celui qui n'est pas avec moi, est contre moi. » « Or ceux qui « croient en lui sont avec lui... » Saint Cyrille explique un peu plus loin comment il faut entendre que ce fut la nuit que Jacob lutta avec l'ange. « Israël, dit-il, était dans la nuit quand il a com- « battu le Christ. La lumière divine n'illuminait pas son âme, il « ne connaissait ni le jour resplendissant, ni l'astre matinal qui « brille au cœur des fidèles. Car il est resté indocile et comme dit « le prophète : « Ils attendaient la lumière, elle est devenue pour « eux ténèbres, ils attendaient l'éclat du soleil, ils ont marché « dans la nuit (3). » Mais le divin Paul écrit à ceux qui sont justi- « fiés par la foi, enrichis des trésors de l'Esprit-Saint : « Nous « sommes les fils de la lumière et du jour, et non pas des

(1) MATTH., XI, 13.
(2) MATTH., VII, 14.
(3) IS., LIX, 6.

« ténèbres et de la nuit (1)... » Donc, ceux qui ont cru sont dans « la lumière, les incrédules sont dans la nuit et les ténèbres et com- « battent le Christ. C'est ce qu'ont fait les descendants de Jacob, « mais ils ont été vaincus, et ne peuvent plus marcher droit. « En effet, dit l'Écriture, l'homme qui luttait avec Jacob toucha « le nerf de la cuisse, et il se dessécha aussitôt (2)... La cuisse de « Jacob se dessécha. Tous ses descendants, c'est-à-dire les Israé- « lites, sont demeurés boîteux, le Sauveur l'atteste par la voix de « de David qui dit : « Des enfants dégénérés se sont endurcis, ils « ont chancelé dans leurs voies (3). » Saint Paul savait bien qu'Israël « était atteint de cette claudication spirituelle, lorsqu'il écrivait : « Relevez donc vos mains languissantes, et fortifiez vos genoux « défaillants, ouvrez à vos pieds des voies droites (4), afin que le « boîteux ne s'égare plus mais guérisse. » Or cette infirmité ne « saurait être guérie que par la foi et l'amour au Christ... Ce qui « est arrivé à Jacob, l'infirmité qui lui est survenue dans sa lutte, « est donc l'image de l'infirmité spirituelle d'Israël. (5) »

Nous retrouvons encore la même doctrine dans ses *Scholies sur l'Incarnation* (6).

Ailleurs, rappelant le châtiment de Sodome et de Gomorrhe, « l'Écriture, dit-il, nous apprend que les villes des Sodomites ont « été embrasées par la colère de Dieu. Nous racontant comment « cette colère divine s'est exercée, comment s'est opérée cette « destruction, le Seigneur, dit-il, fit pleuvoir sur Sodome le feu « et le soufre de la part du Seigneur (7). C'était bien le châtiment « qui convenait à ceux qui avaient coutume de commettre de tels « crimes. Quel est donc ce Seigneur? De la part de quel Seigneur « lance-t-il le fléau et consume-t-il les villes des Sodomites? Mais, « il est clair que c'est de la part du Père, qui opère tout par le « Fils, puisqu'il est sa puissance et son bras, c'est lui qui a fait « pleuvoir le feu sur les Sodomites (8). »

(1) I Thess., v, 5.
(2) Gen., xxxii, 25.
(3) Ps., xvii, 49.
(4) Heb., xii. 12-13.
(5) Glaph. in Gen. lib. V. *P. G.*, 69, 269, 273.
(6) *Sch. de Incarn.*, xxxi, *P. G.*, 75, 1403.
(7) Gen., xix, 24.
(8) *In Joan.*, lib. I. *P. G.*, 73, 36.

« C'est le Fils, dit encore saint Cyrille, qu'Abraham adora au « chêne de Mambré (1), que Moyse adora dans le buisson, qui lui « dit : « Je suis Celui qui suis » (2) (3) (Ex. 3, 14). »

« Il nous assure encore que le Christ était figuré par l'ange « et la colonne de nuée, car, dit-il, il est appelé l'ange du grand « Conseil (4) (5) (11, 9, 6.) »

Théodoret nous fournira une dernière explication de l'apparition, si souvent mentionnée déjà, de l'Ange au buisson ardent. « Il « suffit, dit-il, de lire ce passage pour savoir qui s'est montré. « L'ange du Seigneur, est-il écrit, apparut du milieu du buisson « dans la flamme de feu (6)..... un peu plus loin, lorsque le « Seigneur dit qu'il s'approche pour considérer, il l'appela du « buisson (7)..... et encore après, il lui dit : « Je suis le Dieu « d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob (8). » L'Écriture « ajoute : Or Moyse détourna son visage, car il craignait de voir « Dieu » ; il poursuit encore..... « J'ai vu l'affliction de mon « peuple qui est en Égypte, j'ai entendu leurs cris..... (9) » et le reste..... puis encore : « Je suis Celui qui suis. Voici ce que tu diras « aux enfants d'Israël : Celui qui est m'a envoyé vers vous (10) » « Tout ce passage montre que c'est Dieu qui a apparu. L'Écriture « l'appelle Ange afin que nous sachions que celui qui s'est montré « ce n'est pas Dieu le Père (car de qui le Père pourrait-il être « l'Ange?) mais le Fils unique qui est l'Ange du grand Con- « seil (11), et qui dit à ses disciples : Je vous ai fait connaître tout « ce que j'ai entendu de mon Père (12) (13-14).

(1) Gen., xviii, 2.
(2) Ex., iii, 14.
(3) *Thess. ass.*, xiii. *P. G.*, 75, 216.
(4) Ex., xiv, 19.
(5) Is., ix, 6.
(6) *De Ador. in Spiritu*, lib. III. *P. G.*, 68, 272.
(7) Ex., iii, 2.
(8) Ex., iii, 4.
(9) Ex., iii, 6.
(10) Ex., iii, 6.
(11) Ex., iii, 14.
(12) Is., ix, 6.
(13) Joan., xv, 15.
(14) *Quæst.* in Ex. Quæst., v. *P. G.*, 6, 80, 228-229.

VIII

LES PÈRES DE L'ÉGLISE LATINE

L'Église grecque, nous venons d'en donner surabondamment la preuve, preuve trop longue peut-être, a continué, même après les ariens, à interpréter les Théophanies de l'ancienne Loi comme les Pères des siècles précédents, sans se préoccuper outre mesure de l'abus qu'en faisaient les hérétiques. Il n'en va pas autrement dans l'Église latine; nous voyons, parmi ceux qui ont combattu les ariens avec le plus de vigueur, comme, par exemple, saint Ambroise et saint Hilaire, célébrer Notre-Seigneur apparaissant visiblement dans l'Ancien Testament. Du temps même de saint Augustin, saint Léon et Prudence ne pensaient pas autrement, et, si nous ne craignions de nous étendre outre mesure, nous pourrions poursuivre encore plus loin la liste des auteurs qui, même après saint Augustin, ont persisté à suivre l'opinion traditionnelle.

Lorsqu'il combat les ariens qui prétendent précisément trouver, dans les apparitions du Fils, un argument en faveur de leur hérésie, saint Phosbade d'Agen ne fait aucune difficulté de reconnaître, avec eux, la réalité des Théophanies dans l'Ancien Testament, mais se contente de leur démontrer comment c'est en vain qu'ils osaient s'appuyer sur ces manifestations divines pour accréditer leurs erreurs.

« Nous confessons, dit-il, que le Fils de Dieu a été vu par les « Patriarches, non pas en telle manière qu'ils aient contemplé en « lui sa divinité tout entière; mais ces apparitions laissaient voir, « comme dans une image, l'économie des événements futurs qui, « au temps marqué, devaient avoir leur accomplissement. Car, « quel a pu voir le Fils de Dieu, avant qu'il n'ait pris, selon son « bon plaisir, une forme matérielle et visible, ou daigné revêtir « notre humanité?

« Abraham l'a vu, il est vrai, mais il s'est fait voir sous forme

« humaine, pour montrer, par là, qu'à la fin des temps il viendrait « dans la chair (1).

« A Jacob, il est apparu sous forme angélique et sous forme « humaine (2). Il s'est fait voir dans l'ange pour indiquer qu'il « est l'Ange du grand Conseil (3). Lorsque l'Écriture nous le « montre, sous forme humaine, luttant avec Jacob, elle marque « surtout le combat que, plus tard, il devait soutenir contre « Israël, alors qu'il s'est fait homme. Mais, pour qu'il sût bien « que celui qui était le Seigneur, qui sous forme humaine, avait « lutté avec lui dans ce grand combat, Jacob reçut le nom « d'Israël (4), c'est-à-dire homme qui voit Dieu. « J'ai vu, dit-il, « Dieu face à face, et mon âme a été sauvée (5). » Il avait vu, en « effet, l'apparence humaine que Dieu,Fils de Dieu, avait revêtue.

« Il est apparu à Moyse, dans la flamme de feu, au milieu du « buisson (6), montrant qu'il est la lumière pour ceux qui croient, « jugement pour les incrédules, parce que le Christ est salut pour « les fidèles, condamnation pour ceux qui ne croient pas ; aux uns, « odeur de vie qui les fait vivre; aux autres, odeur de mort qui « les fait mourir (7).

« C'était lui qui, le jour, dans la colonne de nuée; la nuit, dans « la colonne de feu, précédait le peuple d'Israël, était son guide « dans le chemin (8), figurant, par la nuée, la grâce du baptême; « par le feu, le don du Saint-Esprit. Car l'apôtre saint Paul écrit « que nos pères ont été baptisés dans la nuée (9) et les *Actes des* « *Apôtres* nous déclarent que l'Esprit-Saint est comme un feu (10).

« Un peu plus loin, le saint évêque nous enseigne que c'est le « Fils qui a parlé à Moyse, qu'il est venu de la part du Père, « agissant et expliquant toutes choses (11). »

Saint Ambroise n'entendait pas autrement les Théophanies de

(1) Gen., xviii, 1.
(2) Gen., xxviii, 13.
(3) Is., ix, 6.
(4) Gen., xxxii, 24.
(5) Gen., xxxii, 30.
(6) Ex., iii, 2.
(7) II Cor., ii, 16.
(8) Ex., xiii, 21.
(9) I Cor., x, 2.
(10) *Act.* ii, 3.
(11) *De Filii Divin.*, viii, *P. L.*, 20, 16-47.

l'Ancien Testament, ses écrits en font foi. Voici comment il s'exprime, dans son traité *De Fide* : « Dieu est donc en Dieu, « mais ce ne sont pas deux Dieux, car il n'y a qu'un seul Dieu. « Le Seigneur est dans le Seigneur, mais il n'y a pas deux Sei- « gneurs... La loi dit : « Écoute, Israël : Le Seigneur ton Dieu est « un seul Dieu (1) » et, dans le même Testament, il est écrit : « Le Seigneur fit pleuvoir, de la part du Seigneur (2)..... » Ici « donc, lorsqu'il est dit : Le Seigneur fit pleuvoir de la part du « Seigneur, reconnais l'unité de sa Divinité. L'unité dans l'opéra- « tion fait qu'il n'y a pas plusieurs divinités. Le Seigneur lui- « même nous le prouve, lorsqu'il dit : « Croyez-en moi, parce que « je suis dans le Père, et le Père est en moi; autrement. croyez du « moins à cause des œuvres que je fais (3) (4). » (Joan., x, xxxviii.)

Dans le même ouvrage, il écrit encore : « Celui qui dit : « Celui-ci est mon Fils (5) », ne dit pas, c'est mon Fils dans le « temps ; il ne dit pas, voilà ma créature, voilà celui que j'ai fait, « voilà mon serviteur, mais celui-ci est mon Fils que vous voyez « dans sa gloire. C'est le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu « de Jacob (6), qui apparut à Moyse dans le buisson, celui dont « Moyse a dit : « Celui qui m'a envoyé. » Ce n'est pas le Père, « mais le Fils qui a parlé à Moyse dans le buisson, dans le désert. « C'est de lui que parle Étienne (7). Celui-là fut dans l'Église, dans « le désert avec l'ange. C'est donc lui qui a donné la loi, lui- « même qui a parlé à Moyse et lui a dit : Je suis le Dieu « d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, c'est le Dieu des « patriarches, le Dieu des prophètes (8). »

Ailleurs, le saint Docteur dit encore : « Qui donc, dans le « buisson est apparu à Moyse, sinon le Fils premier-né de Dieu « qui dit : Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de « Jacob. Il se montrait alors aux regards des hommes parce qu'il « devait venir un jour pour être vu de tous (9). »

(1) Deut., vi, 4.
(2) Deut., vi, 4.
(3) Joan., x, 38.
(4) *De Fide*, lib. I. c. 3. 23-25. *P. L.*, 16, 533-534.
(5) Matth., xvii, 5,
(6) Ex., iii, 2.
(7) Heb., vii, 38.
(8) *De fide*, lib. I, c. 13, 83. *P. L.*, 16, 548.
(9) In Ps., xliii, 15. *P. L.*, 14, 1097.

Saint Ambroise reconnaît encore Notre Seigneur dans l'apparition de l'ange, au milieu des trois enfants, dans la fournaise. « Le « roi gentil, dit-il, vit dans les flammes, avec les trois enfants, un « quatrième personnage, qui avait l'aspect d'un ange, et, comme il « le croyait supérieur aux anges, il jugea que c'était le Fils de « Dieu (1), et il crut à Celui qu'il ne connaissait pas (2). « ..... Celui-là était présent sous la forme d'un ange, qui nous « enseignait à louer un pouvoir unique, dans les trois personnes « de la Trinité. Dieu était béni, le Fils de Dieu se faisait voir dans « l'ange (3)... et encore... Abraham aussi vit trois anges et il en « adora un seul (4). »

Le même écrivain interprète la lutte mystérieuse de Jacob avec l'ange, comme nous avons vu tout à l'heure saint Cyrille l'expliquer lui-même. « Le Christ, dit-il, était cet homme qui lutta avec « Jacob (5), et toucha sa cuisse; à cet attouchement, le nerf du pa- « triarche se dessécha. Cela signifiait que, de sa descendance, naî- « trait un jour celui qui devait avoir les nerfs brisés par le peuple « des Juifs, au temps de la passion de son corps. Les fils d'Israël, « ne comprenant pas ce mystère, résolurent de ne pas manger le « nerf de la cuisse (6); aussi sont-ils privés de la rédemption du « sang divin, renonçant au bienfait de la Passion qui nous appor- « tait le salut, ils n'ont pas mérité la vie éternelle. Car il est « écrit : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si « vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Celui « qui mange ma chair et boit mon sang aura la vie éter- « nelle » (7) (8). »

Saint Augustin, à propos du même passage, écrit de son côté : « Celui qui, sous la forme d'un ange, lutte avec Jacob, et plus faible « et vaincu, bénit d'une part son vainqueur, et d'une autre lui « touche le nerf de la cuisse, et le rend boiteux, quel est-il? sinon « celui qui s'est laissé vaincre par le peuple d'Israël et a béni, de

(1) DAN., III, 92.
(2) *De fide*, lib., I, c. 13, 80. *P. L.*, 16, 547.
(3) *De fide*, lib., I, c. 4, 3. *P. L.*, 16, 535.
(4) *De fide*, lib., I, c. 13, 80. *P. L.*, 16, 547.
(5) GEN., XXXII, 25.
(6) GEN., XXXII, 31.
(7) JOAN., VI, 54-55.
(8) In Ps., XLIII, 17. *P. L.*, 14, 1098.

« ce peuple, ceux qui ont cru en lui, Or la cuisse de Jacob a boité « dans la multitude de cette nation charnelle (1). »

Citons encore sur le même sujet le passage suivant du commentaire sur l'Epître aux Romains, attribué à saint Ambroise : « Vous « êtes notre Dieu et nous ne le savions pas, Dieu d'Israël et Sau- « veur. Est-ce de Dieu le Père que les Juifs disaient : Vous êtes « notre Dieu et nous ne le savions pas, alors que la loi tout en- « tière proclama le pouvoir du Père de qui sont toutes choses; « mais comme le Fils de Dieu a toujours apparu, mais qu'on igno- « rait qui il était, c'est pour cela qu'on le confesse lorsqu'il s'est « fait connaître après sa résurrection, en lui disant : Vous êtes « notre Dieu et nous ne le savions pas. Sous la loi, il passait pour « un ange, et pour le chef des armées du Seigneur (2); mais, lors- « qu'il a été reconnu Fils de Dieu, on lui dit avec action de grâces : « Vous êtes notre Dieu, et nous ne le savions pas. » Ces paroles « signifient que c'est le même Dieu qui avait apparu aux patriar- « ches, et s'est incarné plus tard, mais tous ne l'ont pas com- « pris (3).

Saint Ambroise écrit encore à propos de l'apparition de l'ange à Josué. « C'est le véritable chef de la milice céleste (Jésus-Christ), « qui s'est fait voir aux yeux de Josué, c'est lui qu'il a adoré. Il « apparaissait par avance, bien qu'il ne fût pas encore venu dans « la réalité de sa nature humaine (4). »

Saint Jérôme, comme saint Ambroise, reconnaît Notre-Seigneur dans l'apparition de l'ange à Josué. « C'est le Christ qui, par Isaïe, « est appelé l'ange du grand conseil, le père du siècle futur (5). « C'est lui l'ambassadeur envoyé aux nations qui parle : « Debout, « toi qui dors, relève-toi d'entre les morts (6). » Le Christ sera ta « lumière, et, de peur que le combat auquel il nous appelle ne « nous paraisse pénible et insolite, c'est moi, dit-il, qui serai le « chef vous guidant aux combats, moi qui me suis montré à « Josué fils de Marie, un glaive à la main (7), qui, pendant que

(1) *Adv. Faust.*, lib. XII, 26.
(2) Jos., v, 14.
(3) *In Rom.*, c. 2. *P. L.*, 17. 70-71.
(4) In Ps., xxxix, 9. *P. L.*, 14, 1061.
(5) Is., ix, 6.
(6) Eph., v, 12.
(7) Jos., v, 14.

« Moyse combattait ai vaincu Amalec par l'étendard de ma croix (1) (2). »

Saint Jérôme nous apprend aussi que la plupart des commentateurs reconnaissaient Notre-Seigneur dans l'apparition angélique qu'on vit descendre au milieu de la fournaise où avaient été jetés les trois jeunes hommes. « Quant à ce quatrième personnage que « Nabuchodonosor dit voir semblable au Fils de Dieu (3), il nous « faut croire ou que c'est un ange, comme ont traduit les Septante, ou bien Notre-Seigneur et Sauveur comme l'entendent la « plupart des nôtres. Je ne sais pourtant comment ce roi impie a « pu mériter de voir le Fils de Dieu. Donc suivant l'interprétation « de Symmaque qui traduit : L'apparence du quatrième ressem- « blait au fils, non pas de Dieu, mais des Dieux, nous devons com- « prendre qu'il s'agit ici des anges appelés souvent Dieux, fils de « Dieux, fils de Dieu. Ceci soit dit quant au sens historique. « D'ailleurs cet ange ou ce Fils de Dieu est un type et préfigure « Notre-Seigneur Jésus-Christ qui descendit dans la fournaise des « enfers où étaient retenues les âmes des justes et des pécheurs, et « qui, sans être atteint par ses flammes, délivra par sa Passion, « ceux que la mort tenait enserrés dans ses liens (4). »

Dans son commentaire sur Zacharie, saint Jérôme nous donne d'un texte du prophète une explication traditionnelle qui revient à notre sujet : « Dieu me montra Jésus, le grand prêtre debout devant l'ange de Dieu, et Jésus était couvert de vêtements souillés, et se tenait debout devant la face de l'ange (5). » « Les nôtres, dit le « saint docteur, nous enseignent que Jésus est ce grand prêtre à qui « il est dit : Tu es prêtre selon l'ordre de Melchisédech (6).

« Parce qu'il ne peut pas apparaître tel qu'il est, Dieu le montre « au prophète debout devant l'ange de Dieu, qu'ils disent être « l'ange du grand conseil, non pas que l'un et l'autre soient diffé- « rents ou que nous admettions deux personnes dans le Fils, mais « parce que la même et unique personne se fait voir comme un « homme couvert de souillures, et daigne en même temps appa-

(1) Ex., XVII.
(2) *In Abd.*, *P. L.*, 25, 1102.
(3) Dan., III, 92.
(4) *In Dan.*, *P. L.*, 25, 511-512.
(5) Zach., III, 1.
(6) Ps., CIX, 4.

« raître comme ange médiateur entre Dieu et les hommes (1). »

C'est ce même Seigneur Christ que chante Prudence dans ses admirables poèmes, quand, repassant l'histoire de l'Ancien Testament, il s'écrie avec enthousiasme : « C'est lui qu'a contemplé « Abraham, le père d'un peuple glorieux, le Christ qui daignait « alors visiter la terre, comme un homme; il s'est fait son hôte, il « a fait rayonner la divinité dans la triple manifestation qu'il a « produite. C'est lui que Jacob, dans sa lutte, a enlacé de ses bras. « Moyse, le promulgateur de la loi divine, reçoit l'ordre d'appro- « cher... il sent qu'il contemple le Christ sous l'apparence de la « chair... Le Verbe est invisible, il peut pourtant se faire voir « lorsqu'il veut apparaître en notre nature, tandis que le Père n'a « jamais été contemplé par des yeux mortels. Souvent, l'Ecriture « nous l'atteste, il a revêtu des apparences angéliques ou mortelles « pour se montrer sous une image sensible... Quel est donc celui « que le tyran de Babylone aperçoit se promenant librement au « milieu des flammes qui ne lui font aucun mal, qui foule aux « pieds les feux ardents avec les trois enfants qui non plus n'en « sont point attteints? Ce sont trois hommes, dit-il aux grands de « sa cour, que la fournaise brûlante a reçus dans ses flancs « embrasés. Voici que s'en joint un autre qui se rit des flammes « dévorantes qu'il traverse. Celui-là, c'est le Fils de Dieu, je le « confesse; vaincu, je l'adore... sans aucun doute, c'est lui qui « accomplit tous ces miracles. Celui que je vois, c'est Dieu lui- « même, le véritable Fils de Dieu (2). »

Ecoutons maintenant saint Léon nous donnant la raison de ces apparitions divines : « Le Fils de Dieu aurait pu, dans sa toute- « puissance, apparaître aux hommes pour les justifier et les ins- « truire, comme il avait fait aux patriarches et aux prophètes, à « qui il se montra sous l'apparence de la chair. Par exemple, lors- « qu'il lutta avec Jacob (3), conversa avec eux, ne refusa pas les « devoirs d'hospitalité que lui rendit Abraham (4), ne dédaigna pas « de prendre la nourriture qu'il lui avait préparée. Mais ce n'étaient « que des images de la nature humaine qu'il devait un jour prendre

(1) *In Zach.*, lib. I. *P. L.*, 25, 1436.
(2) *Apoth.*, 28-138. *P. L.*, 59, 922-932.
(3) Gen., xxxii, 24.
(4) Gen., xviii.

« véritablement de la race même des anciens patriarches; tel était « le sens de ces apparitions mystérieuses (1). »

Saint Hilaire (2), dont nous n'avons pas parlé jusqu'ici, aurait dû, suivant l'ordre des temps, se placer avant saint Ambroise. Il nous a toutefois paru préférable de le citer après tous les autres, car nous trouvons chez lui, en ce qui concerne les Théophanies de l'Ancien Testament un véritable résumé de la doctrine des auteurs que nous avons étudiés jusqu'ici. Il explique un bon nombre de ces apparitions, et les plus importantes, avec une précision de termes, une abondance de développements, une profondeur de doctrine qu'on ne saurait trop admirer. Il y est revenu à diverses reprises, il en traite en deux endroits différents dans son Traité *sur la Trinité* aux 4e et 5e livres. Son témoignage en cet ouvrage est, à notre avis, d'autant plus important, que cet écrit est spécialement dirigé contre les ariens, et qu'il les combat à l'aide d'arguments tirés de ces mêmes apparitions divines que les hérétiques prétendaient interpréter au profit de leurs erreurs. Il nous est impossible de donner tout ce qu'il a écrit sur ce sujet, il nous faudrait pour cela reproduire en grande partie ses livres 4e et 5e *sur la Trinité*. Nous ferons en sorte cependant, en empruntant à l'un et à l'autre les termes mêmes, de donner une idée suffisante de la doctrine de saint Hilaire sur ce point. Nous suivrons simplement l'ordre des apparitions telles qu'elles sont rapportées dans l'Écriture sainte. Comme Tertullien et Novatien, le saint Docteur remonte jusqu'au premier chapitre de la Bible, au récit de la création de l'homme.

« Pour confesser, dit-il, pleinement et parfaitement notre foi en « Dieu, nous devons dire avec l'Apôtre : Un seul Dieu le Père de « qui sont toutes choses, un seul Seigneur Jésus-Christ par qui « sont toutes choses (3). Voyons la création du monde et ce qu'en « dit Moyse. Et Dieu dit : « Qu'il y ait au milieu des eaux un fir- « mament qui divise les eaux », et il fut fait ainsi. Et Dieu « fit le firmament, et Dieu le plaça au milieu des eaux pour « les diviser (4). Vous avez ici un Dieu de qui sont toutes choses,

(1) Ep., XXXI, c. 2. *P. L.*, 54, 791-792.
(2) *De Trinit.*, lib. XIII, passim.
(3) I Cor., VIII, 6.
(4) Gen., I, 6, 7.

« un Dieu par qui sont toutes choses... Par qui? Ecoutez l'Évan-
« géliste : « Toutes choses ont été faites par lui ». Par qui? Si
« vous cherchez, entendez les paroles du même évangéliste. « Au
« commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le
« Verbe était Dieu. Il était en Dieu dès le commencement. Toutes
« choses ont été faites par lui (1) ». Prétendrez-vous nier que ce
« soit le Père qui ait dit : « Que le firmament soit créé (2). »
» Vous entendez aussitôt le prophète qui s'écrie : « Il a dit et
« toutes choses ont été faites, il a commandé et elles ont été
« créées (3) ». Donc ces paroles : « Que le firmament soit créé », nous
« montrent que le Père a parlé. Les expressions suivantes : « Et il
« fut fait ainsi », qui marquent que Dieu a créé, il faut les entendre
« de celui qui a réalisé la parole (du Père). Ces termes : Il a dit et
« toutes choses ont été faites, ne signifient pas : Il a simplement
« voulu, et la création a été faite. Celles-ci non plus : « Il a com-
« mandé et tout a été créé », ne veulent pas dire que toutes choses
« ont existé dès là seulement que cela lui a plu, de telle manière
« qu'entre lui et les êtres à créer n'intervienne pas l'office d'un
« médiateur. Donc, Dieu, de qui sont toutes choses, dit : « Qu'elles
« soient faites », et Dieu, par qui sont toutes choses, les crée, et
« c'est le même nom que nous confessons et dans celui qui parle
« et dans celui qui opère (4)... Lorsqu'après avoir créé le monde,
« Dieu voulut former celui qui devait l'habiter, voici ce que dit
« l'Écriture : « Et Dieu, dit : Faisons l'homme à notre image et à
« notre ressemblance (5). » Je vous demande maintenant : Pensez-
« vous que c'est Dieu seul qui s'est parlé à lui-même, mais plutôt,
» ne comprenez-vous pas que la parole s'est adressée non à lui-
« même, mais à un autre? Si vous dites qu'il est seul, sa parole
« elle-même vous condamne, puisqu'il dit : « Faisons l'homme à
« notre image et à notre ressemblance. » Dieu, en effet, lorsqu'il
« nous a parlé par Moyse, l'a fait conformément à notre manière
« de comprendre, et pour nous faire connaître ce qu'il avait fait, il
« a employé des mots et des expressions dans le même sens qu'il

(1) Joan., i, 1-3.
(2) Gen., i, 6.
(3) Ps., cxlviii, 5.
(4) Lib. IV, n° 16, 100-109.
(5) Gen., i, 26.

« a voulu que nous nous en servions nous-mêmes (1)... Si la « Genèse eût parlé d'un Dieu solitaire, elle eût dit : Il fit l'homme « à son image, mais, comme elle prédit le mystère de l'Évangile, « elle annonce non pas deux Dieux, mais Dieu et Dieu, lorsqu'elle « nous enseigne que l'homme créé par Dieu a été fait à l'image de « Dieu. (2) »

Saint Hilaire dans ce passage, comme il le dit lui-même, a voulu réfuter l'impiété et la perfidie des hérétiques qui prétendaient que Moyse n'avait annoncé qu'un Dieu unique. « Nous « savons, dit-il, il est vrai, qu'il a prêché qu'il n'y a qu'un seul « Dieu, de qui sont toutes choses, mais on ne doit pas pour cela « ignorer que le Fils est Dieu, puisque le même Moyse confesse « dans tout son ouvrage un Dieu et Dieu. Voyons donc main- « tenant comment le Nouveau et l'Ancien Testament confessent « d'un commun accord un Dieu et un Dieu (3). »

Après avoir rapporté l'apparition de l'ange à Agar, saint Hilaire poursuit : « C'est un ange qui parle... il parle de choses qui ne « conviennent pas au ministère qu'indique son non, car il dit : « Je multiplierai ta race, sa multitude sera innombrable (4) ». Ce « pouvoir de multiplier les nations excède le ministère angé- « lique. Mais enfin qu'atteste l'Ecriture au sujet de cet ange « de Dieu qui parle comme un Dieu seul peut le faire ? Agar « appela le nom du Seigneur qui lui parlait : « Vous êtes le « Dieu qui m'avez regardée ». C'est d'abord l'ange de Dieu, « puis le Seigneur, elle nomma le nom du Seigneur qui lui « parlait, enfin en troisième lieu, c'est Dieu. Celui qui est appelé « ange de Dieu, le même est Seigneur et Dieu, car, selon le pro- « phète, le fils de Dieu est l'ange du grand conseil (5). Pour distin- « guer absolument les personnes, il a été appelé l'ange de Dieu, « car celui qui est Dieu de Dieu est lui-même ange de Dieu, mais « pour que l'honneur lui soit rendu auquel il a droit, il est nommé « aussi Seigneur et Dieu (6)... C'est l'ange qui commence à parler

(1) Lib. IV, n° 17, 110.
(2) Lib. IV, n° 18, 111.
(3) Lib. IV, n° 22, 113.
(4) Gen., xvi, 7-13.
(5) Is., ix, 6.
(6) Lib. IV, n° 23, 113-115.

« à Agar, il lui promet de faire croître Ismaël en un grand peuple, « de rendre sa race innombrable (1) ; celle qui l'entend confesse « qu'il est Seigneur, proclame qu'il est Dieu. Au commencement « du récit, c'est de l'ange qu'il est question, il se termine par la « confession de Dieu. Ainsi celui qui parce qu'il a la charge « d'annoncer le grand conseil est l'ange de Dieu, est lui-même « Dieu par nature et par son nom (2). »

L'Ecriture nous apprend que c'est Dieu qui a parlé à Abraham, « qui lui a promis son fils Isaac (3), puis ensuite apparaissent trois « hommes. Abraham les voit tous trois, il n'en adore qu'un seul « et confesse qu'il est le Seigneur ; il est écrit que trois hommes « se sont montrés, mais le Patriarche n'ignore pas qui il doit « reconnaître et adorer. Nulle différence quant à l'apparence entre « ceux qui se font voir ; mais, par les yeux de la foi, le regard de « l'intelligence, Abraham a reconnu son Dieu (4)... Celui qu'il adore « et confesse promet de revenir plus tard. Dieu avait promis à « Abraham que Sara aurait un fils. L'homme qui lui apparaît lui « fait la même promesse. L'appellation seule est changée, c'est « toujours au même qu'Abraham rend témoignage. Bien qu'il ne « voie qu'un homme, Abraham adore le Seigneur, reconnaissant le « mystère de l'Incarnation future. Le témoignage du Seigneur n'a « pas manqué à cette grande foi du Patriarche, lorsqu'il dit dans « l'Evangile : « Abraham votre Père se réjouit de voir mon jour, il « l'a vu, et a été rempli d'allégresse (5) ». Ainsi l'homme qui est « apparu promet qu'il reviendra au même temps. Considérez main- « tenant l'effet de la promesse, souvenez-vous cependant que « c'est un homme qui l'a faite. Que dit donc l'Ecriture : Et le Sei- gneur visita Sara (6). Le Seigneur est donc cet homme qui accom- « plit la promesse qu'il avait faite. Qu'y a-t-il ensuite : et Dieu « accomplit en Sara ce qu'il avait dit. C'est un homme qui parle, « le Seigneur qui visite, Dieu qui accomplit. Certainement vous « n'ignorez pas que c'est un homme qui a parlé, qui s'est montré

(1) Gen., xvii, 18.
(2) Lib. IV, nº 26, 116.
(3) Gen., xvii, 19.
(4) Lib. IV, nº 25, 115.
(5) Joan., viii, 56.
(6) Gen., xxi, 1.

« à Abraham et l'a entretenu. Comment ne reconnaîtrez-vous pas « Dieu, lorsque l'Ecriture nomme Dieu celui qu'auparavant elle « avait appelé homme? Sara conçut et enfanta dans sa vieillesse un « fils à Abraham, au temps que lui avait dit le Seigneur... Ensuite, « des trois hommes qu'a vus Abraham, deux s'éloignent. Mais « celui qui reste est Seigneur et Dieu. Et non seulement il est Sei- « gneur et Dieu, mais il est juge. Car Abraham, se tenant devant « le Seigneur, lui dit : Loin de vous d'agir ainsi et de faire mourir « le juste avec l'impie, et de traiter le juste comme l'impie ; non « jamais vous ne rendrez un tel jugement, vous qui jugez la terre (1). « Dans tout ce passage de la Genèse, Abraham proclame la foi « par laquelle il a été justifié, il a reconnu le Seigneur parmi les « trois hommes ; il l'a seul adoré, et confessé Seigneur et « Juge (2).

« Suit le récit du jugement dont sont justement frappées « Sodome et Gomorrhe. Qu'y a-t-il à y remarquer? Le Seigneur fit « pleuvoir de la part du Seigneur le soufre et le feu (3). Par ces « expressions, l'Ecriture marque la distinction des personnes en « même temps qu'elle ne sépare pas la nature. Nous lisons dans « l'Evangile : « Le Père ne juge personne, mais il a donné au Fils tout « pouvoir de juger (4). » C'est donc le Seigneur qui a donné ce que « le Seigneur a reçu du Seigneur. Quelle autre signification que « celle de personne attribuerez-vous à ces mots : dans le Seigneur « et Seigneur (5)?

« . . Jacob, lorsqu'il fuyait par crainte de son frère, vit en songe « une échelle posée sur la terre, et touchant le ciel, les anges de « Dieu montant et descendant, et le Seigneur appuyé sur elle qui « le bénit de toutes les bénédictions qu'il avait départies à Abraham « et Isaac (6). Plus tard, Dieu lui parle de la sorte : Or Dieu dit à « Jacob : Lève-toi, monte à Béthel et y habite, et élèves-y un « autel à Dieu qui t'a apparu alors que tu fuyais la face de ton « frère (7). » Dieu demande qu'il honore Dieu. Il le demande en

(1) Gen., xviii, 25.
(2) Lib. IV, n° 27, 117-118.
(3) Gen., xix, 24.
(4) Joan., v, 22.
(5) Lib. IV, n° 29, 118-119.
(6) Lib. V, n° 16, 138.
(7) Gen., xxviii.

« faisant entendre que c'est une autre personne lorsqu'il dit : Celui « qui t'a apparu alors que tu fuyais, afin qu'on ne confonde pas « les personnes. C'est Dieu qui parle, c'est d'un Dieu qu'il « parle » (1).

Saint Hilaire résume lui-même tout ce qui précède quelques lignes plus loin, quand il nous dit qu'il a voulu, en rappelant les paroles de Dieu prescrivant à Jacob de lui sacrifier à Béthel, de Dieu demandant l'honneur pour Dieu, montrer que l'ange de Dieu, qui a parlé à Agar, est Dieu et Seigneur, qu'il s'est entretenu de même manière avec Abraham, que l'homme qui s'est montré à Abraham est Dieu et Seigneur, que l'Ecriture appelle simplement anges les deux qui ont été vus avec le Seigneur, et qu'il a envoyés à Sodome. « Et ce n'est pas seulement, ajoute saint Hilaire, à « Abraham que Dieu s'est fait voir dans une forme humaine, il est « venu à Jacob sous la même apparence. Non seulement il est « venu, mais il a lutté (2), et non seulement il a lutté, mais il a « paru plus faible que l'adversaire avec lequel il combattait. Trai- « ter du mystère de cette lutte n'est pas présentement de notre « sujet. C'est Dieu certainement, car c'est parce que Jacob a été « fort contre Dieu, qu'il est Israël, qui a vu Dieu (3).

« Mais voyons si ailleurs que dans l'histoire d'Agar, l'ange du « Seigneur est reconnu comme Dieu. Certainement il en est ainsi. « Et il est nommé non seulement Dieu, mais le Dieu d'Abraham, « d'Isaac et de Jacob. L'Ange du Seigneur apparut à Moyse dans « le buisson. Le Seigneur parle du buisson ; de qui pensez-vous « qu'est la voix, de celui qui a apparu ou bien d'un autre? Impossi- « ble de se tromper ici, car l'Ecriture dit : l'Ange du Seigneur « apparut à Moyse du milieu du buisson dans la flamme de feu (4). « Puis encore : « Le Seigneur du milieu du buisson appela : Moyse, « Moyse ! Il répondit : Qu'y a-t-il ? Et le Seigneur dit : Ne t'appro- « che pas, ôte la chaussure de tes pieds, le lieu où tu te trouves « est une terre sainte. Et il lui dit : Je suis le Dieu d'Abraham, « le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob. Celui qui apparaît dans le

(1) Gen., xxxv, 1.
(2) Lib. IV, n° 30, 119.
(3) Gen., xxxii, 24.
(4) Lib. IV, n° 31, 119.

« buisson, c'est celui-là qui parle. C'est en un même lieu que se « produisent la vision et la voix; celui qui se fait entendre n'est pas « autre que celui qui est apparu. Celui-là qui, lorsqu'il apparaît « est nommé ange, est lui-même appelé Seigneur lorsqu'il se fait « entendre, et ce Seigneur qui se fait entendre se fait connaître « comme le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob (1)... « Celui qui apparut dans le buisson, c'est l'ange de Dieu, et le « Seigneur parle du milieu du buisson enflammé. Le nom d'Ange « est donné par accommodation : il indique l'office non la nature, « parce que l'ange de Dieu est Dieu (2) (3).

Enfin, au terme de son ouvrage, dans le douzième livre, saint Hilaire résume ainsi les apparitions du Fils, la sagesse du Père par qui il a tout fait : « Voyons maintenant, dit-il, pour quelles « voies de Dieu, pour quelles œuvres a été créée dans le temps, la « sagesse de Dieu née avant tous les siècles. Adam a entendu la « voix de celui qui se promenait dans le Paradis (4). Ne pensez-« vous pas que c'est sous l'apparence d'une forme créée qu'Adam « a entendu celui qui se promenait de telle manière, que celui qui « fit entendre ses pas avait revêtu une créature? Je ne cherche pas « à savoir quel il était lorsqu'il parla à Caïn, à Abel, à Noé, ni « comment il apparut lorsqu'il bénit Enoch. C'est un ange qui « parla à Agar (5), et c'est Dieu même. Lorsqu'il apparaît comme « un ange, sé montre-t-il tel qu'il est par sa nature divine? Cer-« tainement, c'est une forme angélique qui apparaît là où plus « tard est rappelé Dieu dans sa nature. Mais que parlé-je d'un « ange? C'est un homme qui est venu vers Abraham (6). Est-ce « que lorsqu'il apparaît comme un homme suivant la condition « de notre race, le Christ apparaît tel qu'il est comme Dieu? « L'homme parle, il est présent corporellement, il prend de la « nourriture, et cependant c'est Dieu qui est adoré. Certainement « c'est le même qui apparaît, ange d'abord, homme ensuite, et la « diversité même des créatures revêtues par lui, empêche qu'on

(1) Ex., III, 2.
(2) Lib. IV, n° 32, 119-120.
(3) Lib. V, 22-143.
(4) Gen., III, 8.
(5) Gen., XVI, 9-13.
(6) Gen., XVIII, 2.

« ne croie qu'en elles, on perçoive Dieu dans sa nature. C'est encore « sous la forme d'un homme qu'il apparaît à Jacob (1); il va jus- « qu'à lutter avec lui, il en vient aux mains, fléchit son côté, nous « est semblable par le geste et la démarche. Mais le même appa- « raît à Moyse (2) sous l'apparence du feu, afin que nous appre- « nions à croire que la nature créée est l'image, et non pas la « substance même de sa nature (3). »

Nous arrêtons ici ces trop longues citations; quelques-unes, nous l'avouons, auraient suffi pour prouver surabondamment notre thèse. Toutefois, nous avons cédé volontiers au plaisir de faire entendre le plus possible ces vénérables témoins de notre foi, car nous pouvons en retirer un grand profit. Il y a, en effet, dans leurs écrits, nous l'avons déjà maintes fois remarqué, une vigueur de foi, une intelligence de la doctrine révélée, une plénitude d'esprit surnaturel bien propres à nous fortifier nous-mêmes. Au milieu d'un siècle saturé de matérialisme et de rationalisme, à travers l'atmosphère de naturalisme qui pénètre les meilleurs esprits, par ce temps de vérités diminuées, il est nécessaire de réagir à chaque instant contre ces tendances funestes, qui nous rabaissent terre à terre, amoindrissent notre foi, lui ôtant toute son énergie. Nous avons peur de croire, nous voulons croire le moins possible, il nous faut une religion humanisée. Toute affirmation catégorique de la vérité nous fait peur, il nous faut des tempéraments, des précautions, des faux-fuyants. Nous rabaissons Dieu à notre misérable niveau. Combien nous sommes loin de nos pères dans la foi! A l'heure qu'il est, on met des coussins sous les coudes des pécheurs (4); on ravale notre sainte religion jusqu'à une sorte de philosophie. On établit autour de nos dogmes, pour les faire admettre, tout un échafaudage de raisonnements qui semble rejeter au second plan le véritable motif qui doit nous les faire croire, la parole de Dieu. Il semble que ce soit par grâce qu'on permette à Dieu de se faire entendre.

(1) Gen., xxxii, 24.
(2) Ex., iii, 2.
(3) Lib. XII, n° 46, 463.
(4) Ez., 13-18.

Allons donc à nos maîtres dans la foi, c'est eux que nous devons suivre plutôt que les systèmes mobiles et changeants d'une apologétique à la mode. Pour eux, dès que Dieu a parlé, plus d'hésitation à avoir. Et avec quelle avidité ils recherchent sa parole, la reçoivent, s'en nourrissent; c'est qu'ils savent que le suprême bonheur de l'homme sur la terre, c'est la foi. Ils savent que plus ils croient sur cette terre, plus leur bonheur sera grand, car la foi nous fait jouir dès maintenant des vérités qui feront notre félicité dans le ciel. Croire, ici-bas, c'est l'avant-goût du bonheur de la vie future; par la foi, nous préludons ici-bas à ce que Dieu nous a promis au paradis. Quel bonheur n'aurions-nous pas à voir alors en Dieu, à contempler à découvert ces mystères que nous aurons vus sur la terre. La foi et la vision ont un même sujet, c'est par la première que nous arrivons à la seconde. Plus la première sera vive, étendue, explicite, plus elle nous fera goûter, dès cette vie, ce qui fera plus tard notre félicité éternelle. Quelle folie de craindre de croire; quel orgueil de ne pas soumettre notre pauvre raison à la raison suprême, à Dieu, comme si cette soumission n'était pas pour elle une lumière et une force.

Et vraiment il en est ainsi, n'en trouvons-nous pas la preuve dans les Saints Pères eux-mêmes. Leur soumission aveugle à la parole de Dieu, bien loin d'arrêter l'essor de leur intelligence, n'a fait que lui donner un nouvel élan. Ils y ont puisé cette vigueur, cette pénétration qui leur fait aborder sans hésiter les plus hautes spéculations de la Théologie, les leur fait étudier avec une profondeur et une sublimité qui n'ont point été dépassées.

Nous n'en voulons pour preuve que les textes allégués dans cette étude. Est-il besoin de faire remarquer quel trésor de doctrine y est renfermé, avec quelle ampleur, quelle liberté, cette doctrine est exposée? Il en est ainsi, répétons-le, parce que, pour eux, la parole de Dieu est tout, est leur critérium suprême, et qu'ils y trouvent en même temps l'objet et la preuve de leur croyance. Aussi quel amour ils ont pour cette parole, quel éloignement pour tout ce qui pourrait la souiller, quelle horreur pour l'ennemi qui l'attaque! Notre siècle, s'il entendait maintenant s'exprimer sur le compte de nos modernes hérétiques comme s'exprimaient autrefois les Pères sur le compte de ceux de leur temps, crierait au scandale, à l'intolérance, au manque de charité. Cela vient de ce

qu'il ne sait plus quel grand bien c'est de croire, et que sa foi attiédie et amoindrie ne saurait avoir contre l'erreur cette haine vigoureuse, cette horreur parfaite dont parle l'Écriture (1).

Vous avez tant aimé vos créatures, ô mon Dieu, que vous n'avez pas voulu attendre jusqu'au moment de votre Incarnation bénie, pour leur manifester votre présence. Vous avez voulu préluder à votre œuvre, préfigurant à l'avance les biens que votre venue devait apporter au monde. Autrefois, vous avez consolé l'attente des patriarches de l'Ancienne Loi par des manifestations mystérieuses, là où votre divine personne se laissait entrevoir. Enfants de la Nouvelle, nous sommes plus heureux, ce n'est plus en apparence, c'est en réalité que vous vous êtes montré : vous vous êtes fait chair, vous avez habité parmi nous. Vous êtes notre Dieu, vous êtes l'ange du Nouveau Testament, qui nous guidez dans le pèlerinage de cette vie. Faites-nous la grâce, ô mon Dieu, de vous suivre fidèlement pour vous posséder un jour éternellement dans le ciel.

Dom G. Legéay,
de l'abbaye de Saint-Maur.

(1) Ps. cxxxviii, 22.

LE LIBRE ARBITRE

Nous pourrions écrire en sous-titre : d'après saint Thomas. Ce sont, en effet, ses idées sur cet important sujet que nous voudrions mettre en lumière et en ordre.

Qu'est-ce qu'être *libre*, en général ? — « Liberum est quod causa sui est, ut patet per Philosophum, 1 Mét. » (1) Une remarque critique s'impose. Saint Thomas met *causa* au nominatif. Aristote le met à l'ablatif : le libre c'est « ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν » — « liber est qui est causâ suiipsius et non alterius ». En effet, l'homme libre agit pour son propre compte ; l'esclave est au service d'un autre. Mais comme agir pour son propre compte a pour corrélatif faire ce que l'on se commande à soi-même, il s'ensuit que l'homme libre est à la fois *causâ* suiipsius et *causa* suiipsius ; il fait ses actes pour lui-même et par lui-même ; il en est cause finale et cause efficiente ; l'esclave, au contraire, a la fin et le principe de ses actes en dehors de lui-même. On comprend dès lors les expressions dont se sert couramment saint Thomas ; « sola pars rationalis est domina sui actûs » (2) — « homo est dominus suorum actuum (3) ».

Si l'homme est maître de ses actes, c'est qu'il est en son pouvoir d'agir ou de n'agir pas : « on dit qu'une chose est faite librement, quand elle est au pouvoir de celui qui la fait (4) ». L'action sera libre, si elle peut être ou ne pas être, si elle n'est pas nécessaire, car le nécessaire, c'est « id quod non contingit aliter se habere (5) », ou encore « id quod est immutabiliter determinatum ad unum (6) ». Libre s'oppose donc à nécessaire « quia quod possibile est non esse, non necesse est esse (7) ».

(1) *Contra Gentes*, I, 88.
(2) *IX Met.*, lect. 2.
(3) *Contra Gentes*, II, 48.
(4) *De Verit.*, q. 24, a. 4.
(5) *V Met.*, lect. 6.
(6) *De Verit.*, q. 22, a. 6.
(7) I-II, q. 13, a. 6.

Une notion préliminaire encore. Il s'agit d'action. Mais il importe de rappeler la grande loi de finalité. Toute action est téléologique : « Si l'agent n'était pas déterminé à un effet, il n'agirait pas dans un sens plutôt que dans un autre ». Tout effet est donc fin ; de là « la primauté de la cause finale (1) ». Ce à quoi tend l'action s'appelle donc *fin*, car c'est ce qui termine. Mais toute chose n'agit que sous une impulsion et comme un désir ; or, il n'est désir que du *bien*. Les termes fin et bien sont donc synonimes et nécessaires tous deux à la définition complète de l'action.

C'est donc de l'action ainsi entendue que la question se pose. L'homme peut-il agir ou n'agir pas, faire ceci ou cela, se proposer telle ou telle fin, se porter vers un bien ou vers un autre ? Est-il le maître de ses actes, ou en ceux-ci esclave d'une force autre que lui-même ? Est-il libre ?

I

Les êtres, envisagés au point de vue de l'action, nous apparaissent distribués en quatre classes suivant lesquelles les divers éléments de l'action sont de plus en plus au pouvoir de l'agent.

Première classe : « les êtres qui subissent violence et qui réalisent la définition de celle-ci : cujus principium est extra, nil conferente vim passo (2) ». La question du libre arbitre est toute tranchée dans le sens de la négative : l'action est dans ces êtres, non seulement sans eux, mais malgré eux.

Deuxième classe : le principe d'action passe de l'extérieur à l'intérieur, mais la connaissance fait défaut. De par leur constitution intime, ils sont en tendance à certaines fins, « c'est ce qu'on nomme *appétit naturel*, sicut dicitur quod lapis appetit esse deorsum (3) ». De pareils êtres ont un principe interne de mouvement, c'est vrai ; mais est-ce pour se mouvoir ou pour être mus ? « On ne peut pas dire qu'ils se meuvent, car on ne peut pas distinguer

(1) I-II, q. 1, a. 2.
(2) *De Ver.*, q. 24, a. 1.
(3) *Contra Gentes*, II, 47.

en eux deux parties, l'une motrice, l'autre mue, comme on peut le faire chez les animaux. Leur mouvement cependant est consécutif à un certain principe qui tient à leur nature ; mais ayant reçu celle-ci de celui qui les a faits, on dit qu'ils sont mus par lui directement, indirectement par celui qui enlève l'obstacle à leur mouvement (a removente prohibens). De tels êtres sont mus par ce qu'il y a en eux-mêmes, mais non par eux-mêmes (seipsis, non a seipsis). Donc, pas de libre arbitre, puisqu'ils ne sont pas à eux-mêmes cause d'action ou de mouvement, mais qu'ils sont astreints à l'action et au mouvement par ce qu'ils ont reçu d'un autre (1) ». Et en voici la raison dernière : « Le principe d'une opération est une forme déterminante, car tout agent agit de par une détermination (in quantum est actu). Donc le mode de l'opération suit le mode de la forme. Or, une forme qui ne provient pas de l'agent agissant par elle est le principe d'une opération qui, pour autant, ne provient pas de l'agent et dont celui-ci n'est pas le maître. C'est justement le cas des formes naturelles, principe d'opération dans les êtres dénués de connaissance, qui constituent l'être de ces êtres, et que, par conséquent, ils ne se sont pas données à eux-mêmes ; donc une pierre qui tombe ne se meut pas elle-même : celui qui la meut, au fond, c'est celui qui lui a donné sa forme de corps pesant (2). » L'action de pareils êtres est donc déterminée, car ils agissent d'après ce qu'ils sont et ils ne peuvent pas ne pas être ce qu'ils sont : « Les êtres naturels agissent par des formes qui les constituent. Or, évidemment, il ne peuvent admettre en eux des formes contraires. Donc impossible qu'un seul et même être agisse de façon contraire... Il agira donc toujours dans le même sens... car son action est indissolublement liée à sa nature (3). »

Nous entrons dans le règne supérieur des êtres doués de connaissance ; nous pouvons le diviser en deux, comme il serait bien de le faire pour ce qu'on nomme le règne animal : l'animal, l'homme.

Troisième classe : les animaux. Ici l'être se complique d'un nouvel élément ; la connaissance ; le problème se complique d'autant. L'animal est doué de tendance, d'appétit, mais aussi de

(1) *De Verit.*, q. 24, a. 1.
(2) *Contra Gentes*, II, 47.
(3) *IX Met.*, lect. 2.

connaissance, et celle-ci réagit sur celui-là. L'appétit propre à l'animal s'appelle appétit sensible; il attend, pour être éveillé, l'influence de la connaissance, et lui-même, en retour, influera sur l'action. Nous avons dès lors « trois termes d'une extrême importance : la connaissance, l'appétit, l'opération (1) ». Ces termes s'enchaînent dans cet ordre même. Mais, au point de vue de l'action, on peut dire qu'ils se ramènent à deux : le jugement pratique (dans lequel se fondent la connaissance et l'appétit) et le mouvement : juger une chose au point de vue du bien, agir en conséquence de ce jugement. Être maître des deux, c'est être maître de son action complète, c'est être vraiment libre. L'animal l'est-il ?

L'animal a d'abord sur l'être inférieur la supériorité de connaître. Or, un être qui connaît a en lui le principe de son action, est dit doué de volonté, au sens large du mot. « Les animaux et les petits enfants agissent volontairement, non pas en ce sens qu'ils agissent avec une volonté pleinement humaine, mais d'un mouvement propre et spontané, sans l'intervention d'un agent extérieur (proprio motu sponte agunt) (2) ». — « Volontaire implique un double élément : principe interne du mouvement et connaissance (3). » En effet « dans les êtres doués de connaissance, les deux facultés d'appréhension et d'appétition sont entre elles comme moteur et mobile : la sensation, l'image, l'idée mettent en branle l'appétit animal ou rationnel (4). » Les animaux peuvent donc être dits automobiles « en tant que chez eux une partie meut l'autre; l'appétit, les membres (5) ».

Donc une première conclusion semble dès maintenant évidente: l'animal est cause de son action prise à l'unique point de vue du mouvement extérieur; donc, à ce point de vue, il peut être dit non déterminé, libre. « Il y a dans l'animal une indétermination à agir ou n'agir pas, si l'on considère l'action en elle-même (6). » « La faculté motrice des animaux, prise en elle-même, n'est pas

(1) *De Verit.*, q. 24, a. 2.
(2) *III Ethic.*, lect. 4. — *De Verit.*, *loc. cit.*, ad 1.
(3) I-II, q. 6. a. 1.
(4) *Contra Gentes*, II, 47.
(5) *Ibid.*
(6) *De Verit.*, q. 24, a. 2, ad 3.

pas plus inclinée à l'une des alternatives qu'à l'autre, et, en ce sens, on dit qu'ils peuvent être mus et ne pas l'être (1). »

C'est ainsi que s'explique la différence entre les êtres inférieurs et les animaux ; dans les premiers, pas de modification possible : on n'arrête pas par la voix, menace ou prière, un rocher qui dévale une pente ; on peut, au contraire, influencer un animal, il y a en lui une flexibilité, « les animaux sont sensibles aux bons comme aux mauvais procédés ; gâteries et coups, ordres et défenses peuvent les attirer ou les retenir (2) ». Évidemment cette influence ne s'exerce pas sur l'animal comme sur l'homme ; mais cette différence ne nous importe pas pour le moment ; ce qui importe, c'est le fait d'une modification possible dans la conduite des animaux, impliquant une indétermination, donc une certaine liberté, « un semblant de liberté, en tant qu'ils peuvent faire ou ne pas faire une même chose, au gré de leur jugement. C'est comme une liberté conditionnelle : ils peuvent agir, s'ils le jugent bon ; n'agir pas, s'ils le jugent mauvais (3) ».

Et la raison de cette indétermination, c'est le principe même qui commande le mouvement de l'animal et qui est d'ordre supérieur à la matière brute, d'ordre cognoscitif. « Au contraire du feu qui a toujours sa forme de chaleur, ce n'est pas toujours la même forme cognoscitive sensible qui se trouve dans l'animal, mais tantôt l'une, tantôt l'autre, attrayante ou repoussante ; de là, des mouvements divers et opposés, rappprochement ou fuite (4) ».

Mais si l'animal a la liberté de mouvement, a-t-il la liberté de jugement ?

Et d'abord qu'il y ait jugement, c'est évident : il y a bien une décision prise, une détermination arrêtée, une sentence portée, toutes choses désignées par le mot *arbitrium*. Si celui-ci n'existait pas, le principe même de l'action ferait défaut. « Les animaux agissent par un certain arbitre : la brebis fuit le loup en vertu d'un certain jugement par lequel elle l'estime nuisible (5) ». Le fait

(1) *De Verit.*, q. 24, a. 2, ad 2.
(2) *Ibid.*, ad 7.
(3) *Ibid.*, in corp.
(4) *De Malo*, q. 6.
(5) I P., q. 59, a. 3.

est plus palpable encore en certains cas où l'animal semble même raisonner, c'est-à-dire enchaîner des jugements. « Les animaux ont un semblant de raison, pour autant qu'ils possèdent une prudence naturelle ; c'est une application de la loi de continuité, en vertu de laquelle une nature inférieure a une certaine part à ce qui est le propre d'une nature supérieure. Ici, la similitude a pour fondement les jugements ordonnés que les animaux portent sur certaines choses (1). » Ces paroles sont de toute évidence. Pourquoi certains psychologues animaliers ont-ils cru ne pouvoir refuser l'intelligence aux animaux ? Sinon parce qu'ils les voyaient accomplir des œuvres pleines de jugement et de raison, oubliant que si des œuvres intelligentes indiquent clairement une intelligence, elles ne disent pas si celle-ci est possédée ou seulement prêtée, si elle est aux animaux, ou si elle ne fait que passer par eux.

Et précisément, ce jugement de l'animal est-il libre ? Non. « Ce jugement est déterminé, donc l'appétit, donc l'action qui en dérivent, le sont également. Aussi saint Augustin dit-il des animaux qu'ils sont mus par ce qu'ils voient, et saint Damascène, qu'ils sont menés par leurs passions. Et, en effet, tel objet vu, telle passion ressentie provoquent un jugement déterminé ; ils sont donc forcés d'agir d'après cette vision ou cette passion, de fuir ou de s'avancer : la brebis, à la vue du loup, doit nécessairement craindre et fuir ; le chien, sous le coup de la colère, doit nécessairement aboyer et attaquer (2). »

Saint Thomas qualifie ce jugement de naturel et l'oppose au jugement libre. « La brebis fuit le loup en vertu d'un certain jugement, non pas libre, mais imposé par la nature (3). » Ce qualificatif renferme une preuve *a priori*, car instinct naturel et liberté s'excluent. « Nous possédons le libre arbitre vis-à-vis de ce que nous ne voulons ni nécessairement, ni par instinct naturel. Ainsi, en effet, notre vouloir du bonheur ne dépend pas du libre arbitre, mais d'un instinct naturel ; et c'est pourquoi les animaux qui sont mus par leur instinct naturel ne sont pas dits agir librement (4).

(1) *De Verit.*, q. 24, a. 2.
(2) *Ibid.*
(3) I P., q. 59, a. 3 ; 83, a. 1.
(4) I P., q. 29, a. 10.

Aussi s'ensuit-il cette conséquence, qui est en même temps une preuve *a posteriori* : « tous les animaux d'une même espèce agissent de la même façon : toutes les hirondelles, par exemple, construisent pareillement leur nid;... de plus, leur jugement est restreint à une œuvre particulière et n'a pas une extension universelle : les abeilles sont industrieuses à construire leur ruche, mais c'est tout,... et ainsi des autres animaux (1). » Et cela vient de ce que « leur jugement provient d'une estimation naturelle et non d'un raisonnement, puisqu'ils ignorent la raison même de leur jugement; et c'est pourquoi leur jugement n'est pas universel, mais restreint (2) ». Ce jugement, c'est une intuition pratique, une espèce d'appréhension immédiate, aussi nécessaire que la sensibilité de l'œil aux couleurs : l'œil peut s'ouvrir ou se fermer, mais s'il s'ouvre, sa fonction de réceptivité s'exerce fatalement, naturellement. Et c'est bien ainsi que l'on comprend l'instinct avec sa native perfection, mais aussi sa radicale imperfection. Au point de vue pratique, le seul intéressant pour lui, l'animal sait de naissance tout ce qu'il doit savoir; il n'a pas besoin d'apprendre, mais il est incapable de progresser. Sa vie, comme toute vie, est faite de jugements à porter et à exécuter; il en a une provision innée, il sait son code par cœur, mais il ne le comprend pas, il ne fait que l'appliquer aveuglément par une espèce de psittacisme de l'action.

Ainsi donc « chez les animaux les représentations motrices, sensibles ou imaginatives, ne sont point découvertes par l'animal, mais imposées par les choses qui impressionnent le sens et jugées par l'estimative naturelle ou instinct; par conséquent, quoiqu'on puisse dire en un sens qu'ils se meuvent eux-mêmes, en tant qu'une partie est motrice et l'autre mue, cependant, à considérer le mouvement dans sa totalité, celui-ci ne vient pas d'eux, mais en partie des choses sensibles, en partie de leur nature. L'appétit éveillé agit sur leurs membres, c'est vrai, et c'est pour cela qu'on dit qu'ils se meuvent, supériorité qu'ils ont sur les minéraux et les plantes; mais l'appétition elle-même résulte nécessairement en eux des présentations sensibles et du jugement instinctif, et c'est pour

(1) *De Verit.*, q. 24, a. 1.
(2) *Ibid.*, a. 2.

cela qu'ils ne sont pas cause de leur mouvement, et c'est pour cela enfin qu'ils n'ont pas la maîtrise de leur acte (1) ».

Le bilan de l'animal se résume en deux mots : l'animal est un mélange de spontanéité et de passivité; il agit par ce qu'il juge, d'où liberté; mais il juge par ce qu'il est, d'où déterminisme. Aussi, à prendre l'action complète, dans ses deux essentiels éléments, doit-on refuser la liberté à l'animal et ranger côte à côte, dans la même catégorie inférieure, dans le règne du déterminisme, minéraux, plantes, animaux. « Parmi les êtres créés, on en rencontre qui ne se dirigent pas eux-mêmes à l'action, mais sont dirigés par les forces naturelles : ce sont les minéraux, les plantes, les animaux; chez eux, en effet, on ne trouve pas agir et n'agir pas (2). » — « A le bien prendre, il apparaît évident que le même qualificatif qui caractérise l'action et le mouvement des corps inanimés peut caractériser le jugement pratique des animaux. En effet, de même que les corps graves et les corps légers ne se meuvent pas eux-mêmes de façon à être cause de leur mouvement, de même les animaux sont incapables de juger leur jugement, mais ils suivent le jugement que Dieu leur a départi; ils ne sont donc pas cause de leur détermination (arbitrii), ils n'en ont donc pas davantage la liberté (nec libertatem arbitrii habent). L'homme au contraire, en vertu de sa raison... (3). »

Ces derniers mots nous amènent à l'être libre en même temps qu'ils définissent le principe même de cette liberté.

Car l'homme est nettement distinct de l'ensemble des êtres : il est un État dans l'État, il a son autonomie. Au point de vue de l'action, toujours téléologique et présupposant donc toujours une connaissance directrice de cette action et explicative de cette téléologie, les êtres se divisent en deux classes : « Dans certains êtres, la connaissance, qui détermine l'action et indique la fin, est conjointe (c'est-à-dire se trouve en eux-mêmes), c'est le cas de l'homme qui se dicte à lui-même la fin de son action; dans les autres, elle est séparée, et c'est le cas des êtres qui agissent en vertu de leur nature : car les actions des êtres naturels ne donnent

(1) *Contra Gentes*, II, 47.
(2) *Ibid.*
(3) *De Verit.*, q. 24, a. 1.

pas dans le vide, mais ont été adaptées à des fins déterminées par l'Intelligence première, de sorte que l'œuvre de la nature est en même temps l'œuvre d'une intelligence (1). » Les animaux et les êtres inférieurs ont en eux l'intelligence d'un autre; l'homme a en lui la sienne. Et quelle est la valeur et la portée de cette intelligence? Un mot la définit : « elle n'est pas restreinte, mais universelle; et l'appétit qui lui est consécutif participe à cette amplitude : le propre de la volonté est, en effet, de s'étendre à tout (2). »

Nous sommes en mesure maintenant de résoudre l'unique question qui se pose et qui est celle-ci : L'homme a-t-il la liberté de son jugement? En est-il le maître? Et n'oublions pas qu'il s'agit d'un jugement pratique qui porte sur une chose en tant que bien.

L'homme est maître de son jugement, s'il en est lui-même le juge : « le jugement est au pouvoir de celui qui juge, s'il peut lui-même juger son traitement : en effet, de ce qui est en notre pouvoir nous pouvons juger (3). » Or l'homme peut juger son jugement, parce qu'il remplit les deux conditions qui rendent possible ce jugement supérieur.

D'abord, il faut connaître le jugement même qui doit être jugé, et l'homme le peut. « Ceux-là seuls jugent librement qui se meuvent dans ce jugement même. Or nulle puissance portant un jugement ne se meut elle-même à juger, si elle ne réfléchit sur son acte; il faut, en effet, pour l'affirmative, qu'elle connaisse son jugement, ce qui appartient à la seule intelligence (4). »

Ensuite, il faut un principe supérieur à la lumière duquel le jugement sera jugé, et l'homme le possède. « Une chose connue devient principe de mouvement, si elle est connue comme bonne et convenable. En effet, l'acte extérieur, dans les êtres qui se meuvent eux-mêmes, procède du jugement par lequel la présentation susdite est jugée bonne et convenable. Si donc l'être qui juge se meut lui-même à juger, il faut que ce soit en vertu d'un principe supérieur. Or, celui-ci ne peut être que la raison universelle de bien et de convenable, à la lumière de laquelle chaque bien ou convenable particulier sera jugé. Ceux-là seulement peuvent

(1) II *Sent.*, Dist. 25, q. 1, a. 1.
(2) *Contra Gentes*, II, 47.
(3) *De Verit.*, q. 24, a. 2.
(4) *Ibid.* — *Contra Gentes*, II, 48.

donc se mouvoir eux-mêmes à juger qui connaissent la raison universelle de bien et de convenable; et ce sont les seuls êtres intellectuels (1). » Plus brièvement : « L'être intelligent peut seul agir avec liberté de son jugement, parce qu'il connaît la raison universelle de bien, à la lumière de laquelle il peut juger bon ceci ou cela : partout donc où il y a intelligence, il y a liberté (2). »

Mais aussitôt se lève une objection. Vous dites : jugement libre, parce que dépendant d'un principe supérieur; mais, au contraire, cette dépendance même est un signe de nécessité, cette attache de la conclusion au principe est le lien même du déterminisme scientifique.

Il faut bien distinguer. Il s'agit ici d'un jugement, sans doute, mais d'un certain jugement, du jugement par lequel on choisit, du jugement d'élection : « l'homme est libre dans son choix ou jugement pratique (3). » — « Le jugement qu'on qualifie de libre est le jugement d'élection et non pas le jugement par lequel les sciences spéculatives arrêtent leurs conclusions (4). » Il s'agit donc d'un jugement pratique, et objectivement et subjectivement. Objectivement, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'une chose comme être, mais comme bien. Subjectivement, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas seulement d'un bien à définir, mais d'un bien à choisir. Il n'est pas question du syllogisme par lequel de la définition du bien en général, on conclurait à la déclaration que telle chose est bonne en particulier, conclusion parfaitement nécessaire; — mais du syllogisme par lequel de la volition du bien général on conclut à la volition de tel bien particulier, conclusion parfaitement contingente et donc libre, ce qui demande explication.

L'ordre moral est parallèle à l'ordre scientifique, et il y a une logique de l'action, comme il y a une logique de la pensée : des deux parts, démarche de quelque chose d'admis d'abord et directement à quelque chose d'admis seulement ensuite et indirectement; du côté de la pensée, ce sont les premiers principes; du côté de l'action, c'est le bien en général et la fin dernière : c'est la part du nécessaire et de l'immobile qu'il faut placer en tête du

(1) *Contra Gentes*, II, 48.
(2) I P., q. 59, a. 3.
(3) *De Verit.*, q. 24, a. 1, ad 1.
(4) *Ibid.*, ad 17.

double dynamisme humain. Des deux côtés, la loi du raisonnement s'applique, et en voici le résumé : « En dehors des principes premiers, il y a deux espèces de propositions : les unes en connexion nécessaire avec les principes; les autres privées de cette connexion. Donc, deux attitudes du sujet : nécessité, liberté. Nécessité de l'intelligence en face de vérités proposées et reliées nécessairement aux premiers principes; liberté de l'intelligence en face de vérités proposées et exemptes de ce lien. De même nécessité de la volonté en face de biens proposés et reliés nécessairement à la fin ultime, au bien total et parfait; liberté de la volonté en face de biens proposés et exempts de ce lien (1). »

Or, précisément, les biens particuliers sont tous dans cette indépendance vis-à-vis de la fin dernière et du bien total, et la volonté se trouve dans la même indépendance vis-à-vis d'eux. Elle les déborde, elle les domine. C'est une application particulière de la loi générale de causalité. « Le moteur imprime nécessairement le mouvement au mobile, quand la puissance du premier dépasse celle du second et se la soumet totalement. Mais la puissance de la volonté est aussi grande que le bien total et parfait; impossible donc qu'un bien particulier puisse la tenir tout entière; donc impossibilité d'un mouvement nécessaire (2). »

C'est qu'en effet, si un principe peut, pour ainsi dire, s'enfermer dans une conclusion et l'imposer à l'esprit de telle sorte que, pour celui-ci, refuser son adhésion à l'une, c'est la refuser à l'autre; le bien total et parfait est trop objectif, trop réel pour se transposer ainsi, de telle sorte que, pour la volonté, refuser son adhésion à un bien particulier et à une fin relative, ce n'est jamais, par le fait même, la refuser au bien parfait et à la fin ultime. « S'il était proposé à la volonté un bien qui contînt la raison complète du bien, comme la fin dernière pour laquelle nous voulons tout le reste, la volonté ne pourrait pas ne pas vouloir un pareil bien; c'est pourquoi personne refuse d'être heureux ou choisit d'être malheureux. Mais dans tout le reste, il n'est rien de si mauvais qui ne renferme quelque bien; rien de si bon qui réponde à toutes les exigences; donc qu'un pareil mal ou qu'un pareil bien soit présenté, la volonté peut toujours le choisir ou le récuser, en raison

(1) I P., q. 82, a. 2. — I P., q. 19, a. 3.
(2) I P., q. 82, a. 2, ad 2.



même de son contraire qu'il porte en lui-même ; si c'est un mal et vraiment un mal, il peut encore sembler un bien ; si c'est un bien et un vrai bien, il peut toujours sembler un mal. Dans tous les biens finis et particuliers, domaine de l'élection, la volonté reste donc libre, déterminée naturellement à chercher le bonheur, indéterminée à le chercher ici ou là (1). »

La démarche de la volonté vers les biens particuliers est donc semblable à celle de l'intelligence vers les propositions contingentes : ce n'est jamais une question de principe, mais toujours une question libre et de solution facultative. « La raison, en présence du contingent, peut opter pour l'affirmative ou la négative... Or les actions particulières sont précisément de cette nature ; le jugement de la raison vis-à-vis d'eux n'est donc point forcément un, mais peut être multiple (2). » En effet, si la raison trouve nécessairement le bien dans un bien particulier ; comme elle le trouve également dans un second, dans un troisième, etc., l'appétit rationnel se trouve sollicité en des sens divers. « La maîtrise des actes de l'homme tient à ce qu'il délibère : la raison délibérante voit le pour et le contre, et la volonté, tout autant (3). » D'un mot qui résume tout : « La volonté ne peut tendre qu'au bien, mais celui-ci étant multiple, elle n'est donc pas déterminée ni restreinte (4). »

Et nous voilà ramenés à la conclusion que nous avions posée comme point de départ de notre recherche : l'homme est maître de son jugement, parce qu'il peut le juger ; et il le peut, parce qu'il remplit les deux conditions nécessaires d'un pareil jugement ; donc il est libre. Saint Thomas exprime cette conclusion d'un mot génial, qui, dans sa concision, résume les éléments de la question, différencie l'homme du reste des êtres, et serre d'aussi près que possible l'étymologie même du libre arbitre : « En vertu de sa raison, l'homme, qui porte un jugement pratique, peut juger son jugement même, en tant qu'il a la double idée de ce qui est fin et de ce qui est pour la fin et aussi du rapport et ordre de l'un à l'autre ; c'est pourquoi il est cause de lui-même non seulement au point de vue du mouvement, mais du jugement ; et donc il a le

(1) *II Sent.*, Dist. 25, q. 1, a. 2. — *I Periherm.*, lect. 14.
(2) I P., q. 83, a. 1.
(3) I-II, q. 6, a. 2, ad 2.
(4) I P., q. 83, a. 1, ad 1.

libre arbitre, comme qui dirait le libre jugement impératif ou prohibitif de l'action (1). »

Ce jugement dont nous avons tant parlé a un nom propre en philosophie, il s'appelle : l'élection. Aussi saint Thomas dit-il de l'homme « qu'il est libre dans l'élection, qui est le jugement porté sur l'agir ». Le mot « libre » pourrait même sembler superflu, car, si l'homme choisit, c'est librement : un choix imposé est la négation de soi-même. L'homme n'étant déterminé par sa nature raisonnable qu'au bien en soi, tous les biens particuliers se trouvent posés devant lui comme possibles, comme éligibles, et lui devant eux comme électeur. Au rebours de l'animal, déterminé au bien et à tel bien sensibles, comme aussi à tel moyen pratique, et auquel le choix est refusé, — l'homme, n'étant déterminé à aucun bien particulier, a l'honneur comme aussi l'embarras et la responsabilité du choix : il choisit, il est libre, termes corrélatifs (2).

L'élection implique un double élément : la volonté et la raison. La volonté, d'abord et immédiatement; car choisir, c'est se décider pour un bien, et celui-ci est du ressort de la volonté. La raison ensuite et supérieurement, car la possibilité de choisir convient à l'homme de par sa raison qui, lui découvrant le bien dans toute son ampleur et toute sa perfection, le libère de l'asservissement aux biens particuliers et imparfaits. Le libre arbitre est donc tel, lui aussi et il peut se définir comme l'élection même : une faculté faite de volonté et de raison (facultas voluntatis et rationis) (3).

La raison, voilà le dernier mot de la liberté. Raisonnable et libre, voilà deux termes qui, une fois pénétrés, apparaissent unis par un lien analytique. Voilà donc la preuve vraiment et seulement scientifique de la liberté, celle qui donne la cause. Saint Thomas ne se lasse pas de le répéter. « Partout où se trouve intelligence, se trouve libre arbitre (4). » — « Tel un être est vis-à-vis de la raison, tel aussi vis-à-vis de la liberté (5). » — « Il est néces-

(1) *De Verit.*, q. 84, a. 1.
(2) I-II, q. 13, a. 2 et 6.
(3) *De Verit.*, q. 24, a. 5, ad 1; a. 6, ad 1, 3, 4, 5.
(4) I P., q. 59, a. 3.
(5) *De Verit.*, q. 24, a. 3.

saire que l'homme soit doué de libre arbitre parce qu'il est raisonnable (1). » — « La liberté tout entière a sa racine dans la raison (2). »

II

On donne d'ordinaire deux autres preuves du libre arbitre : la preuve expérimentale intime ou de conscience et la preuve morale. Saint Thomas les a regardées à bon droit comme secondaires et y a touché plus légèrement.

La preuve de conscience est connue; connue aussi l'objection qu'y fait immédiatement Stuart Mill : on n'a conscience que d'un fait : donc, dans l'espèce, de la seule détermination qu'on prend et pas du tout de celle qu'on pourrait prendre; donc, enfin on n'a pas conscience de la liberté, celle-ci impliquant la conscience de deux déterminations dont l'une n'est jamais donnée. Voici — à titre surtout de document — la même objection présentée par saint Thomas et la réponse qu'il y fait. « Rien ne peut être connu (et par conséquent affirmé) par l'homme, à moins que le sens ne connaisse cet objet en soi ou dans quelque effet (directement ou indirectement). Or une puissance indéterminée ne tombe pas sous le sens; celui-ci ne peut en connaître que les effets, les actes. Or, d'autre part, il n'y a jamais deux actes contraires coexistants, mais c'est toujours l'un déterminément qui est posé. Impossible donc d'affirmer qu'il y ait dans l'homme une puissance active et indéterminée (3). » — Saint Thomas répond d'abord qu'on pourrait discuter sur la valeur du principe invoqué, et du critérium qu'il propose, le sens; mais il passe : « Supposé même que la puissance volontaire indéterminée ne puisse être connue que par un effet sensible, l'argument ne porte pas. De même, en effet, que l'universel qui abstrait du temps et de l'espace nous est connu par les singuliers soumis à l'un et à l'autre; de même encore que la matière première en puissance à diverses formes nous est connue

(1) I P., q. 83, a. 1.
(2) *De Verit.*, *loc. cit.*
(3) *De Malo*, q. 6, obj. 18.

par la succession de ces formes qui pourtant ne peuvent coexister en elle; — de même la puissance de la volonté, dans son indétermination, nous est révélée par le fait que des actes opposés procèdent, non pas ensemble, mais successivement, de ce seul et même principe (1). » C'est une application du grand axiome : ab actu ad posse valet consecutio; — de ce que la volonté produit des actes différents et opposés, c'est une preuve de fait qu'elle n'est pas déterminée à produire l'un ou l'autre.

La preuve morale est multiple : elle se compose d'autant d'éléments qu'on peut citer de faits humains qui seraient inexplicables et deviendraient autant de non-sens, en dehors du libre arbitre.

Et d'abord un fait psychologique qui n'aurait, pas de raison d'être, et dont l'analyse et la notion amènent à la définition même de la liberté. C'est ce que saint Thomas, après Aristote, appelle *consilium*, et qu'on pourrait traduire par délibération. Une première évidence, c'est qu'on ne tient pas conseil à propos de tout, « quoique certaines sottes gens puissent délibérer sur des sujets qui, par leur nature même, y échappent ». Telles sont les choses éternelles et immuables; les choses soumises au mouvement, mais à un mouvement uniforme et nécessaire ou du moins régulier; les choses de hasard; les choses humaines, étrangères à nous. Non, « nous délibérons des choses qui nous regardent au point de vue spécial de l'action, des choses que nous devons faire, car le conseil tend à l'action ». Et encore faut-il que l'action ne soit pas réglée d'avance dans son procédé, « aussi le conseil existe-t-il là où il y a doute, là où l'indétermination même de l'objet réclame de nous une détermination, de même que le juge ne délibère pas sur la sentence à porter, dans les cas où celle-ci est fixée par la loi, mais seulement dans les cas où la loi est imprécise ».

Or, le conseil a des liens étroits avec l'élection et la précède immédiatement « l'objet de notre choix est l'une des choses en notre pouvoir et que considère le conseil; d'où il suit que l'élection n'est autre chose qu'un désir inspiré par le conseil et portant sur des choses en notre pouvoir. Elle est, en effet, un acte de l'appétit rationnel ou volonté. Aussi Aristote la définit-il : un appétit délibéré, car, par la délibération, l'homme arrive à porter un jugement

(1) *De Malo*, q. 6, obj. 18, ad 18.



pratique dont celle-ci lui a fourni les éléments (1) ». En un mot concis : « La délibération ne porte que sur ce qui est en notre pouvoir; or, l'homme délibère sur ses actes; dont il en est le maître, et, par là même, libre (2). » L'élection humaine présuppose donc la délibération; ou plutôt l'élection est libre parce que l'homme délibère ; ceci entraîne cela. Et quel sens aurait cet acte de réflexion, si l'homme était déterminé? Ce serait une atteinte à la loi de finalité : « Aucune faculté n'est donnée sans raison à un être. L'homme a la faculté de juger et délibérer de ses actes, que ceux-ci soient relatifs aux choses de l'extérieur ou aux passions du dedans, ce qui serait sans raison, si notre choix ne dépendait pas de nous (3). » L'homme délibère, donc il est libre.

De ce caractère des actions humaines envisagées dans leur principe ressort un second caractère distinctif de ces mêmes actions envisagées dans leur expression, — caractère qui met l'homme à part et au-dessus des autres animaux. Si l'on se rappelle ce que nous avons dit au début, l'identification établie entre les deux termes fin et bien, fin ultime et bien en soi, moyens et biens particuliers, on comprendra que la démarche d'un être dans ses actions sera identique, soit que celles-ci tendent à réaliser une œuvre extérieure (factio), soit qu'elles demeurent immanentes ou s'exercent au profit immédiat du sujet (actio). Au premier de ces deux points de vue, si Lebniz a pu dire que les bêtes sont purement empiriques ; on peut dire, au second, qu'elles sont purement passionnelles. Saint Thomas avait déjà réunies les deux affirmations en un seul mot : « In hoc quod est sensitivum esse consistit ratio animalis (animal = être sensitif) (4). » Cette source purement sensible des actions animales explique ce que nous avons dit plus haut de leur uniformité, comme elle explique les caractères attribués à l'instinct et particulièrement ces deux-ci : perfection immédiate, similitude spécifique.

La raison, par laquelle l'homme agit, et dans laquelle il puise à la fois ses procédés et ses motifs, est universelle. Au sein des autres espèces, où l'uniformité est fille du déterminisme, l'homme

(1) *Ethiq.*, lib. III, lect. 7 et 9, passim.
(2) *De Verit.*, q. 24, a. 1.
(3) *Contra gentes*, III, 85.
(4) P. Coconnier. *L'âme humaine*, c. VIII.

apparaît comme une exception, et l'infinie variété de son agir proclame ses titres de noblesse et de liberté. « Les choses qui sont faites naturellement atteignent la fin par des moyens déterminés, aussi se font-elles toujours et identiquement. L'homme, au contraire, dans sa tendance à la fin, choisit des moyens très variés, tant au point de vue des actions morales que des procédés artificiels. Un pareil électisme ne saurait être l'œuvre de la nature (1). » — « Les êtres d'une même espèce n'offrent aucune différence dans les opérations naturelles spécifiques, ainsi toutes les hirondelles font pareillement leur nid, et tous les hommes ont pareillement l'intelligence des principes premiers, naturellement connus. Or, l'élection est une opération spécifique humaine. Si donc elle dérivait de la nature même, tous les hommes se ressembleraient dans leurs choix, ce qui est d'une fausseté flagrante, au double point de vue indiqué plus haut (2). »

Puis viennent les notions morales : blâme, louange, responsabilité, pénalités et récompenses que la négation du libre arbitre condamne à une insignifiance absolue ou détournent de leur sens universellement accepté.

Une première remarque d'expérience, c'est que la violence, la nécessité excluent le volontaire et, donc, la responsabilité. « On dit très justement de la nécessité qu'elle est innocente et irrépréhensible. Ne dit-on pas, en effet, qu'une chose inévitable mérite plutôt le pardon que le reproche. Et pourquoi ? Sinon parce que des seules choses issues de notre volonté nous sommes coupables et, donc, à bon droit répréhensibles. La nécessité est contraire à la volonté et à la raison, il est donc légitime de conclure qu'on ne saurait l'inculper (3). » — « Aussi le blâme ne s'attache qu'aux délits volontaires, et du tout aux involontaires. Comment blâmer quelqu'un de ce qu'il n'a pu éviter... Non ; un acte involontaire ne mérite ni blâme ni louange (4). »

Il y a donc des choses qui échappent à notre pouvoir, mais aussi des choses qui lui sont soumises. « On en peut trouver une première preuve dans la manière d'agir des personnes privées : un

(1) *Contra gentes*, *loc. cit.*
(2) *Contra gentes*, ibid.
(3) *Mét.*, lib. V, lect. 5.
(4) *Ethiq.* lib. III, lect. 4.

père de famille punit son fils ou son esclave, quand ils agissent mal. Autre preuve suggérée par les législateurs : ils punissent plus ou moins gravement les coupables, pourvu que ceux-ci n'aient agi ni par la contrainte ni par une ignorance dont ils ne sont pas cause. Et pourquoi ? Parce que ces deux principes empêcheraient le délit d'être volontaire, ce qui prouve bien que les pénalités visent les actes volontaires. Et de même pour les récompenses : celles-ci encouragent les bons au bien, comme celles-là détournent les mauvais du mal. Mais on n'encourage personne à une action qui n'est pas en son pouvoir, car pareil argument serait de tout point inutile. Essayerez-vous de persuader à un ami de ne sentir pas la chaleur en été, de ne souffrir pas dans la maladie, de n'avoir pas faim dans la disette, et autres choses pareilles... Toutes vos belles paroles n'empêcheraient pas la sensation (1). »

Enfin, nier le libre arbitre, c'est placer une contradiction au sein même de la nature humaine : celle-ci postule la société, mais la société humaine devient impossible. « L'homme est naturellement un *animal politique*; il est fait pour vivre en société, son impuissance à se suffire le prouve assez... Mais, d'autre part, l'homme ne saurait être constitué de manière à contredire ce besoin naturel. Or, il en serait ainsi, et la société impossible, si l'homme n'était pas libre : lois, préceptes, récompenses, pénalités, à quoi bon ? Mais l'abolition de cet ensemble, c'est l'abolition de la vie sociale elle-même (2). »

Je sais bien qu'on a essayé de prêter un sens déterministe à tous ces faits d'ordre moral et social ; mais ils s'en sont fort mal accommodés. L'homme sans liberté est un animal. Or, dit Bossuet : « quoique les hommes grossiers frappent quelquefois un cheval avec un sentiment a peu près semblable à celui qu'ils ont en frappant leur valet, il n'y a personne qui, pensant sérieusement à ce qu'il fait, puisse attribuer une faute ou un crime à un autre qu'à celui à qui il attribue une liberté (3). » Les mots devraient donc changer de sens, passer de l'ordre moral à l'ordre purement naturel : c'est la morale qui sombre.

(1) *Ethiq.* lib. III, lect. 11.
(2) *Contra gentes*, III, 85.
(3) *Traité du libre arbitre*, c. 4, n.

« Il faut donc compter le déterminisme parmi les opinions extra-philosophiques, car il détruit tous les principes de la philosophie morale. Pas de liberté, mais nécessité... dès lors, délibération, exhortation, lois, pénalités, louange, blâme, toute la morale s'effondre. De pareilles opinions, qui détruisent les principes d'une partie de la philosophie, méritent le nom d'extra-philosophiques (1). »

En dehors de la philosophie, en dehors aussi de la foi. « La foi nous oblige à admettre le libre arbitre. Sans lui, en effet, plus de mérite ni de démérite, plus de justice dans les récompenses ou les châtiments. » Or, saint Thomas vient de dire que « Dieu fait œuvre de justice en récompensant ou punissant les hommes (2) ».

Mais le libre arbitre n'est pas seulement une conclusion de la foi, c'est une conclusion de la raison, et « nécessitée par d'évidents arguments (3) ». Aussi, c'est au nom de la foi et de la raison, avec la double conviction du théologien et du philosophe, que saint Thomas peut faire cette déclaration superbement catégorique : « Il faut, sans le moindre doute, attribuer à l'homme le libre arbitre (4). »

Fr. J.-D. Folghera,
des Frères Prêcheurs.

(1) *De Malo*, q. 6.
(2) *De Verit.*, q. 24, a. 1.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*

LE SURNATUREL

(*Suite*) (1).

LE FAIT DU SURNATUREL DANS L'HUMANITÉ

Il y a deux manières de considérer l'humanité. C'est d'abord au point de vue abstrait, métaphysique. En ce sens, l'humanité est simplement l'espèce d'être qui répond à la définition de l'homme formulée par la philosophie. Elle est indépendante du temps et de l'espace, elle est surtout indépendante des individualités qui la réalisent en fait, de leur origine, de leur filiation. Elle eût pu, idéalement parlant, être appelée à l'existence aussi bien dans une autre planète que sur notre terre, et sur notre terre être préadamique, et même extra-adamique (on nous pardonnera le mot), aussi bien qu'adamique. Ainsi considérée, l'humanité est la nature humaine abstraite, universelle, que nous opposons à l'humanité existante et concrète.

Cette dernière est l'humanité telle qu'elle existe en fait, non seulement réalisée sur notre globe, mais formant une grande famille, issue d'un même couple, dont le livre de la Genèse nous raconte l'origine. C'est la descendance d'Adam et de sa compagne. L'espèce humaine, qui peuple la terre, est en réalité un groupe plus étroit qu'une espèce. Comparée à l'humanité abstraite, laquelle embrasse tous les êtres humains possibles, elle doit être considérée comme une *race* particulière, constituée comme telle par des attributs caractéristiques se surajoutant à ceux de l'espèce.

Cette distinction est, croyons-nous, de grande importance. Et elle peut, si on ne la perd pas de vue, jeter une vive lumière sur certains problèmes obscurs, touchant les rapports de l'humanité avec le surnaturel.

S'agit-il de l'humanité abstraite? Il est clair qu'elle n'est autre

(1) Voir les numéros de mai, juillet et novembre 1902, de mars-avril 1903.

chose que la nature pure, la nature humaine. Elle est indifférente au surnaturel. Elle ne l'inclut ni ne l'exclut, ne le postule ni ne le repousse. C'est une *tabula rasa*, sur laquelle l'auteur du surnaturel n'a encore rien écrit, rien gravé, et sur laquelle il est parfaitement possible qu'il n'écrive et ne grave jamais rien.

Mais s'il s'agit de *notre* humanité, il en va tout autrement. Le surnaturel est pour elle, nous ne dirons pas un caractère spécifique, mais un caractère de race, qui lui a été imprimé par son auteur, et qu'aucune puissance au monde ne saurait lui faire perdre complètement. Et dans la mesure où elle-même parviendrait à l'effacer, elle deviendrait une race abâtardie, et ses représentants seraient des dégénérés. Au reste, il n'est pas en son pouvoir de le faire complètement disparaître dans un seul de ses membres, pendant la vie présente.

L'état de nature pure, pour le genre humain dont la terre est peuplée, n'est qu'une hypothèse. Nous devons en dire autant de l'état de nature simplement déchue, c'est-à-dire redescendue au niveau ou au-dessous de la nature pure. L'homme totalement soustrait aux influences surnaturelles, et nullement modifié par elles, n'a jamais existé. Cette affirmation nous paraît aussi certaine que celle de l'apôtre, lorsqu'il nous dit de Dieu : *qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire.*

Dans le récit de la Genèse, l'homme nous apparaît clairement fait pour le surnaturel, et c'est à se demander si surnaturelle ne fut pas déjà sa première formation. Nous ne voulons pas seulement dire qu'elle fut l'œuvre immédiate de Dieu seul, — comme toute création d'ailleurs, — cela ne suffirait pas pour la rendre surnaturelle. Mais on ne saurait s'empêcher d'être frappé, comme on l'a été de tout temps, de l'anthropomorphisme très spécial et extraordinairement accentué sous lequel le Créateur se révèle, au moment où il se résout et exécute son dernier ouvrage : où, après en avoir délibéré et avoir formulé sa décision, il fait l'homme à son image, lui façonne un corps, lui insuffle une âme, etc. On voit que, dans ses desseins, cette créature est pour lui plus qu'une simple créature, que pour elle il se propose d'être plus que simple créateur. C'est à ce signe, comme nous l'avons exposé plus haut, que nous reconnaissons le surnaturel, et il semble bien qu'il caractérise la première origine de notre humanité.

Et lors même qu'il serait jamais prouvé qu'elle fût, quant à la nature strictement spécifique, le terme et le dernier produit d'une lente et séculaire évolution, il importerait peu, nous semble-t-il. La véritable origine de l'homme tel qu'il est, — considéré comme une race spéciale, une race surnaturelle, — daterait du moment où Dieu serait descendu jusqu'à lui pour donner à son âme et peut-être aussi à son corps, une dernière retouche et le surnaturaliser.

Survint la chute qui altéra profondément l'état surnaturel de l'humanité, mais par la volonté miséricordieuse de Dieu et la grâce du Rédempteur futur, ce ne fut pas une déchéance totale. L'homme reste après, comme il était avant cette catastrophe, une race surnaturelle. Mais il y a cette différence, entre plusieurs autres, que, dans la propagation de cette race, c'est-à-dire dans la transmission et la conservation du type surnaturel qui la caractérise, l'hérédité a désormais une très faible part. Il n'y a d'héréditaire que la destination des individus qui lui appartiennent, à être, de la part de Dieu, l'objet d'une sélection particulière à l'effet d'être élevés à la vie divine.

Pour nous servir d'une comparaison qui nous paraît assez juste, nous dirons que la race humaine actuelle peut-être assimilée à une variété surnaturelle de plante, obtenue par la culture divine. Dans l'état primitif, elle se serait multipliée par le semis. Mais à la suite de la déchéance originelle, ce procédé ne donne plus que des sauvageons, qui ont besoin d'être greffés tous individuellement, pour reproduire le type de la variété ancestrale. Le divin Jardinier, qui veut conserver la race, multiplie à cette fin les sauvageons, les entoure de soins appropriés et les greffe, s'ils n'ont pas été trop rebelles à ses soins. C'est là leur fin, leur destination, en vertu de leur origine, parce qu'ils appartiennent à une race que son auteur a voulu, d'une manière ou de l'autre, faire surnaturelle.

Nous le répétons, l'homme nature (pure ou déchue) n'existe pas sur notre terre. C'est par une sorte de distraction que les théologiens s'oublient parfois à le chercher dans le païen, l'infidèle, perdant de vue ce qu'ils ont établi ailleurs : que Dieu donne à tout homme les grâces suffisantes pour arriver à la vie surnaturelle et éternelle. L'enfant d'Adam, quel qu'il soit, naît et vit au sein du surnaturel, à plusieurs titres : 1° en vertu de sa destinée, commune à toute la race ; 2° à raison des grâces intérieures, par lesquelles la

vie surnaturelle cherche à s'infiltrer insensiblement dans son âme; 3° par la Providence surnaturelle que Dieu exerce sur lui; 4° par le milieu ambiant, par l'entourage dans lequel sa vie terrestre se déroule. Mais, à ce dernier point de vue, nous devons avouer qu'il y a une grande inégalité entre les enfants d'Adam. Pendant que les uns naissent et vivent dans la société fondée par Dieu et assistée par lui pour la conservation intégrale du surnaturel, d'autres sont privés de ce secours : la tradition du surnaturel leur est transmise et leur arrive défigurée et méconnaissable. On conçoit que, dans ces derniers, l'action intime du surnaturel est singulièrement entravée, puisque, loin d'être aidée par les influences du monde sensible, elle est plutôt combattue par elles. Cependant il ne serait pas vrai de penser qu'elle est nulle, puisque, encore une fois, il est certain que Dieu veut sauver tous les hommes, et qu'à tous, même avant l'appel à la vraie foi, il infuse de nombreuses grâces actuelles. Ces grâces, lumières de l'intelligence et motion de la volonté, ne peuvent moins faire que de modifier secrètement les instincts, les inclinations, les croyances de l'humanité, même en ceux de ses représentants qui se trouvent en dehors de l'Église, et ignorent la révélation chrétienne.

De ces principes découlent d'importants corollaires. C'est d'abord que, dans la vie morale et religieuse de l'homme existant, il est pratiquement impossible de distinguer la part de la nature, et celle du surnaturel. L'on peut encore, en théorie, savoir de quoi la nature est capable, et encore est-ce à condition de ne point quitter le terrain des généralités. On aurait besoin, dans le domaine des faits particuliers, de la confirmation de l'expérience. Or l'expérience ne peut rien nous apprendre sur la nature séparée, sur ses inclinations, ses instincts, ses forces pour le bien et le vrai, attendu qu'on ne saurait la rencontrer en aucun homme sur la terre. En tout enfant d'Adam, encore une fois, le surnaturel s'allie dans une certaine mesure à la nature.

De plus, lors même qu'on serait parvenu à déterminer avec la dernière exactitude quelles sont, en théorie, les capacités et les incapacités de la nature dans l'homme, nous saurions ce qu'elle peut, mais nous ignorerions encore ce qu'elle fait en réalité. Nous n'aurions pas, sans doute, l'idée de lui attribuer des effets qui la dépassent. Mais, par contre, sachant qu'il existe un surnaturel

quoad modum, qui remplace et supplée la nature, nous avons tout lieu de croire que, dans un être fait pour le surnaturel, il tient une large place, ne fût-ce que pour disposer et préparer le terrain où la vie surnaturelle doit être implantée et grandir. Nous n'avons pas le droit, pour ce motif, d'attribuer en fait à la nature tout ce dont, en théorie, elle est capable.

Pour ces raisons et d'autres du même ordre, il est extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible, lorsqu'on étudie expérimentalement la vie morale et religieuse de l'humanité de dire, avec quelque certitude, la part d'influence qui revient à la nature seule et celle qui revient à la grâce. C'est uniquement lorsqu'on se trouve en présence d'une erreur, d'une défaillance morale, qu'il n'y a guère à hésiter : la nature y a la principale part et doit en porter toute la responsabilité.

Et encore, au risque de paraître avancer un paradoxe, nous avouerons que, indirectement et partiellement, le surnaturel peut donner naissance à l'erreur de l'esprit et du cœur. C'est lorsque l'activité humaine le combine avec d'autres éléments. Par exemple, qu'à une prémisse divinement révélée l'esprit de l'homme en adjoigne une autre puisée à une source bien différente et fausse. La conclusion qui en sortira pourra bien contenir une monstrueuse erreur. Serait-il téméraire de soutenir que le paganisme, l'idolâtrie n'eut pas d'autre origine? que cette forme de superstition naquit de la croyance au surnaturel, en l'union de la Divinité avec la créature jusqu'à une certaine identité, Dieu se faisant à quelque degré créature et la créature devenant divine? La croyance bien comprise est vraie, elle est fondée sur la Révélation. Mais combinée avec d'autres éléments purement humains et d'ordre inférieur, erreurs de l'intelligence, passions du cœur et des sens, identifications téméraires, elle put contribuer à enfanter un état de choses, un excès de surnaturalisme « où tout était Dieu excepté Dieu lui-même », où les dieux supposés prirent la place du Dieu véritable. Nous n'avons pas l'intention de développer ici une théorie sur les origines du paganisme. Nous voulons simplement montrer comment une vérité surnaturelle, en se déformant, en s'alliant à des erreurs « peut servir à engendrer d'autres erreurs, qui, sans son concours, ne se seraient pas produites. Il nous semble très vraisemblable que, si le fait surnaturel n'avait pas été révélé à l'huma-

nité, si l'homme n'avait connu que le Dieu de la raison et de la philosophie, s'il n'avait pas été poussé par le désir instinctif de trouver le Divin près de lui, à sa portée, *quærere Deum si forte attrectent eum*, il ne se serait pas laissé aller à l'idolâtrie.

Par un procédé équivalent, un sentiment surnaturel, mêlé à des sentiments humains ou vicieux, peut concourir à exciter des passions blâmables, mauvaises. Ainsi le zèle surnaturel, éveillant l'instinct de dureté et de tyrannie qui trop souvent sommeille au fond des cœurs, peut servir de prétexte à la haine, à l'inclémence, à la cruauté. Ce zèle animait certainement les deux Boanerges lorsqu'ils demandaient à faire tomber le feu du ciel sur la ville qui fermait ses portes à leur Divin Maître, et cependant il leur fut dit que l'inspiration à laquelle ils obéissaient ne procédait point de l'Esprit de Dieu. Les intentions les plus pures, les plus surnaturelles peuvent dégénérer en fanatisme, tout comme le besoin du Divin peut conduire soit à l'idolâtrie proprement dite, soit à une sorte de déification de tout objet qui possède et absorbe les affections du cœur.

Dans tous ces cas, nous le répétons, ce n'est pas le surnaturel qui est en faute; Dieu s'unissant à la créature, ne saurait y apporter ni l'erreur, ni le vice. Seules les défaillances naturelles de l'intelligence et de la volonté sont les vraies causes de cet abus du surnaturel, qui ne joue alors que le rôle d'occasion.

Mais cela suffit pour justifier la remarque ci-dessus, et le principe général qu'elle avait pour but d'appuyer : il est pratiquement impossible de faire la part de la nature et du surnaturel dans la vie morale et religieuse de l'homme existant, puisque, même dans ses erreurs et ses vices, on peut découvrir les traces de l'influence du surnaturel.

Il est donc imprudent, en ce qui regarde le bien, de mettre trop en opposition la nature et la grâce, du moins au bénéfice et à l'honneur de la première. En théorie, il y a incontestablement des vertus purement naturelles, mais nous ne savons pas si elles existent de fait dans quelque membre de l'humanité existante ; il ne nous est pas possible de les discerner des vertus surnaturelles *quoad modum*. Lorsque nous les rencontrons à un degré quelque peu éminent, soit en des individus, soit en des sociétés, nous n'avons pas le droit d'en attribuer la gloire à la nature seule, à la nature

proprement dite. Il y a autant de raison pour les rapporter à une intervention spéciale de Dieu, suppléant la nature, à l'effet de préparer les voies au surnaturel complet, puisque, encore une fois, nul individu, nul groupe humain n'est dans l'état de nature pure, ou purement déchue de la grâce, alors même qu'il a hérité de l'infidélité ou de l'hérésie de ses ancêtres. Une certaine dose de surnaturel est, pour l'homme existant, comme une seconde nature, un caractère de race, ainsi que nous l'avons exposé plus haut. Il en subit l'influence à son insu et à l'insu de l'observateur.

Pour la même raison il y a une certaine impropriété de langage, à distinguer, comme on le fait quelquefois, en matière d'éducation, la formation de l'homme et la formation du chrétien (il s'agit de la formation morale), attendu qu'on ne sait pratiquement où finit l'homme, et où commence le chrétien. Il y a grande chance que, si l'éducateur a réussi à former l'homme achevé, complet, il aura, instrument peut-être inconscient de la Providence surnaturelle de Dieu, au moins ébauché le chrétien. L'idée peut être juste, mais l'expression est suspecte, tout comme celle de *vertus naturelles*. On peut légitimement distinguer en théorie les vertus exclusivement surnaturelles, que la nature ne saurait enfanter, et leur opposer d'autres vertus ou quasi-vertus que la nature humaine est capable de comprendre, d'apprécier et même de produire, mais que le surnaturel produit plus sûrement et plus efficacement encore. Mais, en appelant ces dernières du nom de vertus naturelles, ce qui semble préjuger la question de leur origine de fait, puis en proclamant, à bon droit, leur haute importance, leur nécessité, on prête le flanc à l'accusation de naturalisme. En définitive, nous ne savons pas si, dans l'humanité actuelle, il y a des vertus purement naturelles (qui ne soient surnaturelles ni *quoad substantiam*, ni *quoad modum*).

Le fait surnaturel, tel que nous venons de le constater au sein de l'humanité existante, peut, si on ne le perd point de vue, nous mettre sur la voie d'une juste solution à une question autour de laquelle d'assez vifs débats se sont élevés récemment. Cette question, soulevée par une nouvelle méthode apologétique, sous une forme très spéciale, est ancienne dans sa forme générale et abstraite, comme question de principe. Elle peut se résumer ainsi :

Peut-on admettre dans l'homme, à titre de fait universel, comparable à une loi de sa nature, quelque chose de pareil à une preuve d'attente, qui appelle, exige, postule le surnaturel, et soit un argument probable ou moralement certain de sa réalisation dans l'humanité ?

La question ainsi posée est aussi vieille que les premiers essais d'apologétique. Bien des réponses affirmatives semblent lui avoir été occasionnellement données. On les trouve dispersées dans les écrits de nombreux auteurs, en remontant aux âges des premiers Pères de l'Eglise, et redescendant jusqu'à nous. Personne n'ignore par exemple, que Tertullien avait déjà parlé du témoignage rendu inconsciemment à l'existence et à la Providence de Dieu par toute âme humaine qu'il qualifie de *naturellement chrétienne*. L'exclamation de saint Augustin : « Vous nous avez faits pour vous, ô Dieu, et il n'y a point de repos pour notre cœur, jusqu'à ce qu'il se repose en vous » est devenue un texte classique, mille fois répété, et loué par tous. Saint Thomas prouve, à plusieurs reprises, que la fin dernière et la béatitude de l'homme est éminemment surnaturelle, parce que seule une telle fin, une telle béatitude répond au désir naturel et inné que nous portons en nous. Enfin l'observation psychologique, que la philosophie contemporaine se pique de conduire aux dernières limites de l'exactitude, constate le besoin, l'instinct du surnaturel dans l'âme humaine, et admet que c'est un fait universel. Les incrédules le reconnaissent et tâchent d'expliquer ce fait par l'hérédité, sans pouvoir nous dire d'où nos ancêtres reçurent cet héritage, qu'ils nous ont transmis.

D'autre part cependant, un tel fait semble se heurter à une difficulté d'ordre théologique. Si le besoin du surnaturel est une loi de notre nature, un postulat que son auteur y a déposé, et auquel il s'est en quelque manière obligé de faire droit, sous peine de se contredire, en n'achevant pas l'œuvre ébauchée par lui, que devient la différence profonde et irréductible entre la nature et le surnaturel ? Que devient le dogme de l'absolue gratuité des dons de la grâce ?

L'antinomie tombe d'elle-même devant la distinction dont nous avons posé les bases, entre la nature humaine proprement dite, spécifique, qui aurait pu être réalisée pure, et la nature humaine concrète, espèce et race, telle qu'elle existe, réalisée dans la descen-

dance d'Adam, et unissant aux caractères spécifiques, des caractères de race, également constants. Entendue dans ce second sens, la nature humaine implique le surnaturel, non comme note spécifique, mais comme caractère de *race*. C'est à ce titre que depuis le péché originel, elle est déchue, diminuée, corrompue : ce qui veut certainement dire que l'humanité est dégénérée comme race surnaturelle (quoiqu'il ne soit pas certain qu'elle le soit comme espèce naturelle). Mais elle ne l'est pas au point d'avoir perdu son aptitude, sa destination, son inclination innée à remonter vers les hauteurs d'où elle est descendue.

Moyennant cette distinction, il n'y a aucun péril à admettre comme un fait, l'aspiration universelle de l'humanité existante vers le surnaturel, vers la vision de Dieu, la possession du Divin : des besoins, des instincts innés ou peu s'en faut, qui ne peuvent trouver leur satisfaction hors de là. Sur ce fait expérimental on édifiera, si on le veut, toute une apologétique, rien de plus légitime. Mais nous ne sommes pas obligés d'admettre, et on se gardera de soutenir, que de telles aspirations, de tels désirs, de tels instincts et besoins, sortent de la nature humaine proprement dite, qu'ils ne sont pas déjà surnaturels eux-mêmes, et ne résultent pas simplement de ce que Dieu a marqué la race d'Adam pour le surnaturel, par suite de quoi son Esprit dépose en l'âme de quiconque en fait partie, des ferments et des germes de vie surnaturelle, dont l'influence est sensible en ceux-là même où la divine semence est étouffée et ne parvient pas à lever. C'est leur travail sourd et profond que l'expérience des siècles a perçu dans les entrailles de l'humanité, et ce serait sans doute se tromper que de le prendre pour le frémissement de la nature réclamant le surnaturel.

Interprétés de cette manière, les faits qui tendent à prouver que l'humanité *exige* le surnaturel ne font courir aucun danger au dogme catholique, et c'est une œuvre méritoire de les rechercher, de signaler, d'en tirer tout le parti possible, en montrant que le surnaturel bien loin d'être une espèce d'intrusion d'un ordre supériesr et étranger dans l'ordre humain, est au contraire un caractère essentiel de notre race, considérée comme telle ; que sans lui, ou par le seul fait de sa diminution, l'homme existant ne peut être qu'une créature avortée et misérable.

Le désir, le besoin du surnaturel, universellement constatés dans l'humanité, en supposent l'idée non moins universellement répandue. Et en effet l'on peut se demander s'il est une idée plus profondément ancrée dans toute intelligence humaine, dans tout cœur humain que celle du surnaturel.

D'abord toutes les nations de la terre ont eu et ont encore l'idée de Dieu. Qui n'a lu les témoignages classiques des anciens sur ce sujet, notamment celui de l'Orateur romain où il nous atteste que nul peuple n'ignore l'existence de Dieu, sans bien savoir pourtant quel est ce Dieu?

De telles paroles traduisent fidèlement l'état de l'humanité entière. Elle a toujours su qu'il y a une Divinité et elle a cherché longtemps quel est Dieu. Cette pensée se retrouve au livre de la Sagesse : *Deum quærentes et volentes invenire*, cap. XIII, 6, et dans saint Paul dont nous avons déjà cité le texte : *quærere Deum si forte attrectent eum*. Il nous semble que le Dieu dont il s'agit n'est pas seulement le Dieu de la nature dont la recherche n'aurait pas d'objet. La raison, qui du spectacle de la création remonte à son premier auteur, et découvre en lui, à un degré suréminent, toutes les perfections réunies des choses d'ici-bas, est arrivée au terme de sa recherche lorsqu'elle en est là. Elle sait que Dieu est transcendant. Elle n'aura pas l'idée de l'identifier avec quelque partie de l'univers, avec quelque être terrestre ou humain. Ou si elle est tentée de le faire, c'est qu'elle a déjà un soupçon du surnaturel, du Dieu qui s'unit ou s'identifie avec les créatures en contact avec l'homme. Il en va autrement de l'homme auquel Dieu se révèle directement et pour la première fois. Son premier mouvement en présence de l'Être suprasensible et surhumain qui se manifeste à lui, c'est de demander comme saint Paul sur le chemin de Damas : *Qui es tu, Domine ?* Lorsque le Seigneur apparaissait ou se révélait aux Patriarches, il avait soin de se faire connaître : « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu de tes ancêtres. » Et Moïse lui-même, quoique déjà familiarisé avec les théophanies, supplie à la fin le Seigneur de lui dire son nom, c'est-à-dire de lui apprendre qui il est, et il obtient de la bouche de son divin interlocuteur la définition de Dieu, qui a fait l'admiration des âges. Nous croyons reconnaître en tous ces faits la voie suivie par l'humanité entière. Elle connut Dieu sous les traits du Dieu spécial de la race humaine,

avant de savoir qu'il est le Créateur suprême, l'Absolu. Elle avait reçu, disons-nous, une révélation providentiellement conservée, objet d'une croyance instinctive, en vertu de ce que nous appellerions l'idiosyncrasie surnaturelle de notre race, la révélation d'un Dieu qui est un titre spécial le Dieu de l'homme, qui s'approche de lui, s'unit à lui et aux choses dont son existence dépend. De là, cette recherche de Dieu, dont nous parlent les livres saints. On voulait savoir qui est ce Dieu inconnu, où il se trouve, avec qui ou avec quoi il s'identifie. Il fallait le rencontrer, le voir, le toucher, *quærere Deum si forte attrectent eum.*

Les hommes eurent le tort de vouloir résoudre par eux-mêmes, témérairement et arbitrairement, ce grand problème, de n'écouter que leur impatience, leurs préjugés, leurs passions, et ils se fourvoyèrent misérablement.

A défaut d'une révélation plus claire et plus explicite, ils avaient leur raison. Elle eut dû leur apprendre à identifier leur Dieu, le Dieu de la révélation et de la tradition, avec l'Auteur suprême de la nature, au lieu de l'identifier avec quelque partie de son œuvre. Le Livre de la Sagesse leur reproche de n'avoir pas su le comprendre : d'avoir, au contraire, cru trouver Dieu en prodiguant leurs adorations aux astres, aux forces de la nature, ou de s'imaginer qu'il suffisait de l'habileté et du caprice d'un artiste, de l'amour d'un père, de la volonté d'un tyran, pour déifier une image, une personne aimée, absente, regrettée « *Vani sunt homines.* »

Leur erreur, cependant, témoigne de leur croyance au surnaturel. Et malgré les épouvantables égarements où elle les jeta, elle est plus digne d'intérêt et de commisération que celle du rationaliste orgueilleux, qui se retranche dans ce qu'il croit être la nature pure, repousse *a priori* les avances possibles de Dieu, et étoufferait en lui s'il y pouvait parvenir, les derniers vestiges du surnaturel.

Mais cette vague et universelle croyance en une Divinité qui se communique et s'unit à un certain degré à la race humaine, cette croyance qui est, par conséquent, surnaturelle dans son objet et son origine, quoique défigurée par de nombreuses erreurs de faits, réalisa-t-elle chez la plupart des peuples les conditions requises pour être l'équivalent du *minimum* de foi exigé par l'Apôtre dans le texte célèbre : *Heb.* XI, 6, *Credere oportet accedentem ad Deum*,

quia est et inquirentibus se remunerator sit ? Est-elle, à un degré suffisant, la croyance en l'existence du Dieu qu'il est donné à l'homme d'approcher, *accedentem ad Deum*, qui est et doit être cherché, *inquirentibus se*, et dans le fait que ce Dieu est le rémunérateur de ceux qui le cherchent ? Peut-elle servir de fondement à la justification et au salut de ceux qui, pour le reste, suivirent fidèlement les inspirations de la grâce et les lumières de leur conscience? Ce sont des questions que nous nous croyons assez hardi d'avoir simplement posées, et auxquelles nous ne voudrions pas présentement hasarder une réponse. Nous serions heureux, toutefois, si les théologiens qui auront daigné nous lire, en prenaient occasion pour étudier par eux-mêmes ces obscurs problèmes.

Doit-on penser que la connaissance, reçue par révélation divine, d'un Dieu s'identifiant d'une certaine manière avec l'homme ou les choses humaines, ne conserve rien de commun avec la foi, (sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu) par le fait des multiples erreurs que l'ignorance y greffe, sur la nature et les attributs de ce Dieu, sur le mode de son union avec l'humanité, sur les personnes ou les choses avec lesquelles il s'identifie ? Certaines erreurs de fait ne détruisent pas la vraie foi en l'objet sur lequel elles portent. Le fidèle qui adore une hostie non consacrée, par suite d'une méprise involontaire, fait un acte de foi méritoire dans le dogme révélé de la présence réelle. En serait-il de même de celui qui, invinciblement trompé, mais croyant à l'Incarnation, prendrait pour l'Homme-Dieu un autre homme que Jésus-Christ, le Fils de la Vierge-Marie? ou qui s'abuserait sur le mode d'union entre la Divinité et l'humanité? En un mot, quelles sont les erreurs de fait ou de doctrine, qui, greffées sur la vérité première et crue universellement d'un certain anthropomorphisme de la Divinité et d'une certaine déification de l'homme laissent subsister substantiellement la foi véritable et surnaturelle, dont saint Paul a posé les conditions dans le texte cité? Autant de questions auxquelles nous nous sentons incapable de répondre, sur lesquelles nous pourrons revenir, et que nous aimerions soumettre à l'étude des professionnels de la théologie.

Fr. ALEXANDRE MERCIER,
des FF. PP.



MATER DIVINÆ GRATIÆ [1]

(*Suite.*)

LA PLÉNITUDE DE LA SECONDE SANCTIFICATION DE MARIE

Les perfections du premier instant ont imprimé à l'âme de la Vierge un élan si vigoureux qu'elle est montée toujours de sommets en sommets. Les grâces se sont sans cesse accumulées en vertu de ce trafic admirable du mérite dont nous aurons à parler dans la suite. Au moment de la naissance, l'augmentation surnaturelle a déjà pris des proportions qu'il est impossible à notre intelligence humaine de mesurer. Le commerce sacré continue toujours avec une fécondité que rien n'entrave, et de nouveau les grâces s'entassent sur les grâces. Les années vécues au temple activent ce merveilleux développement : l'âme de Marie dirigée par l'Esprit-Saint lui-même, nourrie et comme engraissée de la plus pure sève du surnaturel, *per Spiritum saginata*, ainsi que parle saint Jean Damascène, arrive de bonne heure à cet état qui est l'âge parfait de la grâce. Au moment où l'ange vient la saluer, Marie a déjà, bien que toute jeune, la plénitude de la maturité : elle est prête pour donner son fruit. Le Verbe, attiré par sa charité, sa virginité, son humilité, lui demande asile dans son sein. Le consentement est donné, et, en un instant, le plus sublime des miracles est accompli, le Verbe s'est fait chair. Il se produit alors, dans l'âme de la Vierge, un changement merveilleux, digne d'un si grand mystère ; sa grâce se transforme et passe à un ordre tellement supérieur qu'on peut l'appeler déjà une grâce consommée, non pas qu'elle marque le dernier terme du mérite, mais parce qu'elle fixe et confirme immuablement dans le bien la volonté

(1) Voir les numéros de septembre et de novembre 1902.

déjà impeccable (1). La conception du Fils de Dieu, plus efficace que tous nos sacrements, a conféré à l'heureuse Mère toutes les richesses du surnaturel. Trois raisons principales réclament pour elle et dès ce moment une plénitude de surabondance.

Et d'abord, la grâce de la seconde santification est une préparation prochaine et immédiate à la maternité divine. Il doit y avoir proportion, sinon égalité, entre la perfection dernière et la disposition qui est chargée de la commencer. C'est d'ailleurs, une loi de la Providence que, lorsqu'une créature est appelée à un ministère spécial, Dieu l'y prépare d'une manière qui soit digne du rôle à remplir. Si la grâce du premier instant, préparation pourtant lointaine et inachevée, a été si pleine et si féconde, que dire de la grâce présente, qui est la préparation immédiate, dernière, complète? Il faut qu'elle se mesure avec la maternité elle-même, qu'elle soit à son niveau, dépassant toutes les hauteurs humaines et angéliques et atteignant les confins de la divinité. Nous épuiserions vainement toutes les comparaisons pour en donner une idée. Supposons qu'une créature doive recevoir la préparation convenable pour devenir la mère de milliers de mondes plus parfaits les uns que les autres, d'êtres plus accomplis que le premier de tous les saints, plus élevés que les chérubins et les séraphins, et ainsi de suite à l'infini : il lui faudrait, certes, une dignité qui défie nos faibles conceptions. Tout cela ne saurait se comparer, même de loin, avec la maternité divine. La grâce de préparation qui dispose Marie à ce haut ministère est donc ineffable. Tout ce que nous pouvons en dire c'est qu'elle est digne de Dieu. Il est certain, en effet, que le Verbe a rendu sa mère digne de lui. Si les astres ne sont pas purs en sa présence, Marie est pure devant lui, si les séraphins eux-mêmes ne méritent pas d'approcher de la Sainteté substantielle, Marie le mérite, et elle est assez sainte pour que la Sainteté s'approche d'elle, habite avec elle, contracte avec elle une union indissoluble, forte comme l'éternité. Nous aurions approfondi la plénitude de cette grâce si nous comprenions ce mot : digne de Dieu! Oui, si elle est digne de Dieu, elle a des proportions divines et nous ne pouvons la comparer qu'avec la grâce de Jésus-Christ.

(1) « In conceptione autem Filii Dei *consummata* est ejus gratia, confirmans eam in bono ». III, p. q. 27, a. 5, ad. 2.



De l'âme elle rejaillit sur le corps, afin que, de cette chair ainsi sanctifiée, puisse être formée la chair d'un Dieu. *Deinde in corpus, ut ex carne sua posset generare Deum* (1). Il en résulte pour toute la personne une beauté nouvelle. De même que l'habitation de la Trinité dépose dans les justes une majesté cachée qui se révèle parfois à l'heure de la mort, de même que l'union hypostatique confère à l'Humanité du Verbe une perfection et une beauté qui relèvent Jésus au-dessus de tous les enfants des hommes, de même la grâce de la maternité divine ajoute à l'être tout entier de Marie une excellence et des agréments qui font de la Vierge comme la révélation et le charme de Dieu...

Seconde cause de cette plénitude, l'union avec l'auteur de la grâce. Plus un être s'unit à son principe, mieux il en reçoit l'influence ; plus on est près d'une source, plus on participe à l'abondance de ses flots ; plus on est rapproché d'un foyer, mieux on ressent les effets de sa chaleur et de sa lumière. Or le principe de la grâce c'est Jésus-Christ, cause principale par sa divinité, cause instrumentale par son humanité. La bienheureuse Vierge Marie fut de toutes les créatures la plus rapprochée du Christ selon l'humanité, puisque le Christ a reçu de Marie sa nature humaine. Donc Marie a dû obtenir du Christ une plénitude de grâce au-dessus de toutes les créatures (2).

Essayons d'expliquer le raisonnement de saint Thomas. Ce qui détermine la mesure des grâces c'est l'union plus ou moins étroite avec l'humanité et la divinité de Jésus-Christ. Or est-il possible d'être plus près que Marie de l'Humanité adorable ? On peut dire que cette nature est quelque chose de Marie, puisqu'elle a été prise de Marie et que, pendant neuf mois, elle s'est nourrie et a respiré par elle. S'il suffisait de saisir la frange du manteau divin pour être sauvé : *Virtus de illo exibat et sanabat omnes ;* si Jésus a pu sanctifier Jean le Précurseur à travers le sein maternel, que ne doit-il pas opérer dans son auguste mère, qui touche plus que son manteau, qui atteint son humanité par une sorte d'union substantielle ? Puisque ce contact est le plus intime de tous, puisqu'il n'y a pas de mesure dans cette union, il ne doit pas y en avoir

(1) III, p. q. 27, a. 4.
(2) III, p. q. 27, a. 5.

dans la grâce qui en découle : il semble que l'Océan se déverse tout entier.

Il est difficile aussi d'être plus près que Marie de la nature divine, car la mère de Dieu, nous l'avons déjà expliqué, appartient à l'ordre hypostatique et s'élève jusqu'aux confins de la divinité. Et, d'ailleurs, comme en Notre-Seigneur, les deux natures sont inséparables, comme l'onction du Verbe a embaumé tout l'être du Christ, comme il n'est en lui aucune partie qui ne soit pénétrée tout entière de l'huile de la divinité, toucher le Christ visible c'est atteindre le Christ Dieu, on va infailliblement de l'un à l'autre : *Per Christum hominem ad Christum Deum*. Marie, étant de toutes les créatures celle qui tient de plus près au Christ visible, approche aussi de plus près la divinité. Attachée ainsi plus étroitement que les autres à l'humanité, réservoir, et à la divinité, source des grâces, elle en reçoit la plénitude dès la conception du Verbe.

On n'aura pas de peine à comprendre qu'un tel contact ait dû produire la grâce, si l'on considère que Notre-Seigneur cherche avant tout l'union qui se fait par la charité. De même que, en concevant Jésus selon la chair, la Vierge le conçut selon l'esprit, ainsi que les Saints Pères se plaisent à le répéter, de même, en s'unissant à lui par le contact physique de l'humanité, elle a dû s'attacher à lui et plus intimement encore par le contact spirituel de la grâce. Et de son côté, Notre-Seigneur désire habiter en elle surtout par l'esprit et le cœur. Il souffrirait une véritable violence s'il n'y avait là que l'union matérielle des corps : il ne peut pas vouloir le lien physique sans l'étreinte morale de la charité, l'union de la nature sans l'union de la grâce. Une maternité si surnaturelle ne se conçoit pas sans l'amour surnaturel. Le seul fait de prendre naissance en Marie et d'être en contact perpétuel avec elle équivaut donc à une loi, à une obligation sacrée de lui donner la grâce. La notion vraie de l'Incarnation nous suffit pour conclure qu'il y eut de la part de Dieu une sorte d'institution de conférer la grâce par le contact physique de l'humanité du Verbe avec Marie, comme ce fut plus tard une institution divine de conférer la vie surnaturelle par le contact physique des sacrements avec nos âmes. Causes secondaires et infirmes, les sacrements produisent pourtant leurs effets d'une manière toujours infaillible dans les sujets qui n'y mettent point d'obstacle; le contact de l'humanité adorable, instru-

ment conjoint de la divinité, doit agir avec une efficacité plus grande. Et, non seulement la Vierge ne met point d'obstacle, mais elle apporte des dispositions les plus parfaites de la vertu héroïque. Rien n'arrêtant là grâce du côté de Marie, il faut que, de la part de Jésus, elle se donne sans limite à flots pressés, irrésistibles.

L'excellence des sacrements, aussi bien que leur efficacité, grandit dans la mesure où ils nous unissent davantage à Dieu, et le plus parfait de tous est celui qui contient et la vertu divine et la personne même de Jésus-Christ. La conception du Verbe, qui apporte à Marie la vertu et la personne de Dieu, doit réaliser tout ce que produit la communion, et même davantage. Dans l'Eucharistie, Notre-Seigneur se donne bien tout entier, mais sous des apparences étrangères ; dans l'Incarnation il se livre tout entier à Marie sous sa forme véritable et par un contact immédiat. Par l'Eucharistie il nous fait vivre de lui, mais sans vivre de nous, car il ne reçoit rien du communiant ; dans l'Incarnation il est formé de la substance de sa mère, il vit de Marie comme le fruit de la sève de l'arbre, il tient d'elle et la nourriture et la respiration. Ne faut-il pas que, à son tour, il la nourrisse de sa divinité ? A chaque flot de vie que lui communique la Vierge il répond par des flots nouveaux de grâce, et chaque mouvement qui lui vient de Marie provoque les épanchements de ses dons surnaturels : s'il vit de sa Mère, sa Mère vit de lui encore davantage.

Tous les effets de l'Eucharistie, toutes les extases de la communion sont dépassés ici et sans comparaison. Et pourtant que de merveilles produit chaque jour le banquet eucharistique ! Saint Thomas essaie de nous en donner une idée ? « Ce sacrement confère la grâce d'une manière spirituelle avec la vertu de charité. Aussi saint Damascène compare l'Eucharistie au charbon ardent qui fut montré en vision au prophète Isaïe. Le charbon n'est pas simplement du bois, c'est du bois uni à la flamme : de même le pain de la communion n'est pas simplement du pain, il devient la chair unie à la divinité. Et, comme dit saint Grégoire, l'amour de Dieu n'est pas oisif : il opère de grandes choses partout où il se trouve. C'est pourquoi ce sacrement, de sa nature et en tant qu'il dépend de sa vertu, ne confère pas seulement les habitudes de grâce et de charité, mais il excite encore aux actes, selon le langage de l'Apôtre : « L'amour du Christ nous presse. » Ainsi l'âme

est spirituellement fortifiée dans ce sacrement par le fait qu'elle y goûte des délices surnaturelles et qu'elle s'enivre des douceurs de la bonté divine, d'après ces paroles du Cantique (I, 5) : « Buvez et mangez mes amis ; enivrez-vous, mes bien-aimés (1) ! »

Tous ces effets du grand sacrement réunis ensemble, depuis l'institution de l'Eucharistie, et les communions des saints les plus fervents dans le cours des âges, et la dernière communion du dernier juste dans ce suprême sacrifice qui marquera la fin des temps, ne suffisent pas pour nous faire comprendre ce que la Conception du Verbe a opéré en Marie. La présence seule de Jésus, par elle-même et par sa vertu propre, conférait les habitudes de grâce et de charité ; et elle excitait, multipliait les actes. Elle inondait la Vierge de tous les torrents des célestes voluptés. Jésus disait à sa mère : Buvez et enivrez-vous, ma bien-aimée, de tout mon amour et de toutes mes grâces ! Et elle répondait : Buvez et enivrez-vous, mon bien-aimé, de toute ma tendresse et de toute ma reconnaissance ! Il faut ici s'arrêter et se recueillir devant ces secrets qu'il n'est pas permis à l'homme d'exprimer.

Ceci nous suggère une troisième raison de cette plénitude : l'amour réciproque du Fils pour la Mère et de la Mère pour le Fils. Un principe souvent invoqué ici, c'est que la grâce correspond à l'amour et se mesure à lui. Déjà au moment de sa conception Marie est la préférée, plus chérie que toutes les créatures ensemble. Mais que dire lorsqu'elle devient mère de Dieu ! Certes, le Christ a aimé ses apôtres, et surtout son Vicaire ; ils sont les choisis, les intimes auxquels il a révélé tous ses secrets et confié ce qu'il avait de plus cher ici-bas, son épouse immortelle, l'Église. Il aime ses saints et ses saintes, qu'il fait vivre sur son cœur, qu'il associe dès maintenant à sa béatitude par les ravissements et les extases, à sa royauté par l'empire qu'il leur accorde sur les créatures, à sa toute-puissance par le pouvoir des miracles, à sa science divine par le don de prophétie. Il nous aime tous infiniment, puisqu'il nous a donné ses sueurs, ses larmes, tout son cœur, tout son sang, toute son humanité et toute sa divinité. L'Eucharistie est le mémorial de cet amour poussé jusqu'à l'excès. Si pour nous prouver sa tendresse, Dieu créait chaque jour une terre nouvelle et des cieux nouveaux,

(1) III. P. Q. 79, a. 1, ad 2.

nous serions confondus. Eh bien! pour venir à nous dans l'Eucharistie, il doit faire des miracles plus difficiles et plus grands que la création de la terre et du ciel. Le changement du pain au Corps de Jésus et du vin en son Sang imprime une secousse à la nature entière. La mer Rouge suspendit ses flots à la voix de Moïse; à la voix du prêtre la nature suspend ses lois, les miracles s'enchaînent les uns aux autres, le monde est comme ébranlé par l'incroyable prodige de la consécration, et, pour maintenir l'ordre au milieu de cette commotion gigantesque, il faut une puissance plus grande, en un sens, que la puissance de créer. *In hac conversione plura sunt difficiliora quam in creatione* (1). Et ce mystère de charité se continue sans interruption en tout temps et en tout lieu. Tant qu'il y aura un prêtre pour célébrer et un fidèle pour communier, Jésus renouvellera des merveilles plus étonnantes que la production de l'univers. Cela peut nous faire comprendre la bonté de Dieu pour tous et chacun de nous, mais non pas encore sa tendresse pour Marie.

Dieu s'appelle l'amour: *Deus charitas est* (2). Sa bonté est ce soleil qui atteint toutes les créatures, qui éclaire et réchauffe tous les rivages, et les sommets du royaume angélique et les plus humbles frontières de l'être. Tous ces rayons, qui se déversent sur l'ensemble des mondes, constituent comme un faisceau gigantesque, d'une force irrésistible.

Pour la Vierge, c'est plus qu'un faisceau : il semble que le soleil se soit concentré tout entier sur elle avec tout son éclat et toute sa chaleur. Qu'on essaie de sonder les énergies de cet astre infini de l'amour, et alors seulement on comprendra la plénitude des grâces en Marie.

Il est clair qu'elle doit être plus aimée que toutes les créatures, car être la Mère de Dieu c'est incomparablement plus que d'être la mère de tous les élus, de tous les êtres actuels, de tous les mondes possibles. L'amour du Christ pour sa Mère contient tout ce qu'il y a d'exquis dans la nature, car il sort d'un cœur où tous les sentiments humains sont portés au sublime; tout ce qu'il y a d'exquis dans le surnaturel, car il vient d'une âme à laquelle la grâce et la charité ont communiqué des aspirations et des battements qui

(1) III. P. Q. 75, a. 8, ad 3.
(2) I *Epist.* JOAN., IV, 16.

retentissent jusque dans l'éternité. Mais c'est avant tout l'amour d'un Dieu. Il y a, en effet, en Notre-Seigneur, trois sources de tendresse qui sont trois abîmes : son cœur, son âme, sa divinité. L'âme adorable jouit de tout ce qui délecte le cœur, et la divinité aime tout ce qui a fait tressaillir le cœur et l'âme. Oui, Jésus-Christ aime en Dieu, parce que, Dieu et homme tout ensemble, il veut de sa volonté divine tout ce que sa volonté humaine peut chérir; il aime en Dieu parce qu'il voit en sa Mère une Mère de Dieu : il ne peut la regarder sans apercevoir ce lien substantiel qui l'unit à elle, ce lien de l'ordre hypostatique en vertu duquel Marie touche aux confins de la divinité. S'il aime sa Mère en Dieu, il doit réaliser en elle ce dont est capable un amour créateur, infini, qui tient à son service une puissance infinie, des abîmes de grâces dont notre esprit ne pourra mesurer ni l'étendue ni la profondeur.

Bien que l'amour divin n'ait pas besoin d'être provoqué par le nôtre, il agit cependant avec plus d'efficacité là où il est mieux accueilli. On conçoit, en effet, que la grâce soit versée avec plus d'abondance lorsque l'amour reconnaissant et coopérateur sait mieux répondre à l'amour prévenant et gratuit. Pour faire apprécier les grâces de Marie, il nous faut donc dire quelques mots de son amour pour Jésus.

C'est d'abord un amour maternel. On sait de quel héroïsme les mères sont capables et comment leur cœur monte vite au sublime. Cet amour a quelque chose d'extatique qui jette hors de soi, empêche de penser à soi pour ne s'occuper que du cher enfant. Une femme se mourait de la maladie cruelle qui avait emporté son fils quelques années auparavant. Ses douleurs sont atroces, intolérables; elle ne s'en plaint pas, elle n'y pense et n'en parle que parce que cela lui rappelle le supplice de son fils. Au lieu de dire : Combien je souffre! elle répète : Oh! combien mon pauvre enfant a dû souffrir! Voilà bien la tendresse maternelle; ce n'est pas encore celle de Marie pour Jésus. La sainte Vierge Marie, parfaite à tous les points de vue, a excellé dans toutes les délicatesses du cœur maternel, mais elle a des sentiments et des transports que les autres mères ne connaîtront jamais, car elle est plus mère que toutes les autres mères. Son Fils lui appartient totalement, puisque aucune autre créature n'a concouru à cet enfantement virginal, et elle appartient tout entière à son Fils, car elle n'a que

Lui. Pour Marie, Jésus est l'unique, le seul enfant; pour Jésus, Marie est l'unique, le seul auteur de ses jours ici-bas. C'est là un fait singulier, ce sont aussi des tendresses d'un genre à part dont il est impossible de saisir les nuances et les délicatesses.

Et puis, c'est un amour de mère vierge. Le cœur devient plus généreux et plus aimant dans la mesure où il est plus pur. Chez les autres mères, l'affection est plus ou moins partagée; le cœur n'étant plus vierge, n'est pas tout entier pour l'enfant. Dans le cœur de Marie, qui est devenu plus virginal encore par la maternité, il n'y a aucune parcelle qui ne soit toute remplie d'amour pour Jésus. La charité divine a pénétré son être dans toutes ses profondeurs : rien dans son cœur, dans son âme, dans ses facultés, rien qui soit vide d'amour. Elle aime de toute sa volonté, de tout son esprit, de toutes ses forces et elle est ainsi toute mère et toute mère d'amour pour Celui dont le Père est aussi l'amour. *Ut nullam in pectore virginali particulam vacuam amore relinqueret, sed toto corde, tota anima, tota virtute diligeret et fieret mater caritatis cujus Pater est charitas Deus* (1).

Cette tendresse de mère et de vierge, qui réunit déjà toutes les excellences de l'ordre naturel, est transformée par les plus hautes énergies de la grâce. Nous avons dit que toutes les vertus de Marie ont été portées au degré parfait qui est l'héroïsme, cela est plus vrai encore de sa charité. Chez les autres mères, l'amour n'est pas nécessairement la charité qui sanctifie, la nature n'est pas toujours élevée par la grâce, et la mère peut craindre de s'attacher trop à la créature dans son enfant. Pour Marie, tout ce qui vient de la nature est embelli par la grâce, tout ce qui est amour est charité, tout ce qui est donné à l'enfant s'adresse au Seigneur; elle n'a pas à redouter des transports trop humains, car, en aimant son Fils, elle aime son Dieu. Si la nature toute seule opère tant de merveilles dans le cœur maternel et enfante si souvent le sublime, que sera-ce lorsque toutes ses forces sont associées aux puissances de la grâce! Les délicatesses de la nature et les perfections du surnaturel ont produit en Marie une nuance d'amour maternel qui n'a point germé dans les autres cœurs.

Ce n'est pas dire assez. Il y a plus que les tendresses de la

(1) S. Bernard, Serm. XXIX, *in Cantic*, n. 8.

nature, plus que les tendresses de la grâce ordinaire, il semble que ce soient des tendresses divines. Cette auguste maternité étant d'un ordre supérieur à celui de la grâce, il faut que l'amour soit du même genre. Il est bien évident que cette affection est toujours créée et finie, mais elle est un écoulement de l'amour du Père pour le Fils, de même que la maternité est une participation à la fécondité du Père. Ainsi Marie a aimé le Christ avec un cœur de vierge-mère, avec un cœur de sainte, avec un cœur qui a quelque chose de divin, car à une maternité divine conviennent des tendresses divines. Amour du Fils pour la Mère, amour de la Mère pour le Fils, tous les deux sont insondables, et de tous les deux résulte cet océan de grâces qui est un des abîmes de l'Incarnation.

Un progrès sans arrêt a dû se faire pendant les neuf mois, pour ainsi dire *ex opere operato*, par le contact permanent avec l'auteur de la sainteté. Dans quelle mesure de continuité? était-ce à chaque instant ou bien à certains moments déterminés? Nous n'avons pas à le définir. Il nous suffit de savoir que la présence du Verbe, dans le sein de Marie, était une cause permanente de grâce et que, puisqu'elle ne rencontrait point d'obstacle, elle devait produire habituellement ses effets. Si la plénitude est déjà incompréhensible au premier instant où le Verbe se fait chair, quelle degré elle a dû atteindre à la naissance de l'Enfant-Dieu.

Et ne croyons pas que la source des grâces ait été tarie, après que Jésus est sorti du sein maternel, car Marie reste toujours en contact avec son Fils. Chaque fois qu'elle lui donne à boire son lait virginal, elle reçoit, en échange, la nourriture des grâces; lorsqu'elle le revêt de langes, elle est revêtue, par lui, de la parure de l'immortalité; quand elle le dépose, avec amour dans la crèche, lui, la convie à la table des célestes délices (1). Quand elle le berce doucement, quand elle le tient entre ses bras ou sur son cœur, et qu'elle lui donne ses baisers de vierge et de mère, elle reçoit de lui le baiser de la divinité. Aussi bien, ses rapports incessants avec l'humanité sainte suffisaient, dit le B. Canisius, à la rendre plus pure, plus sainte, plus divine. *Per crebram divinæ carnis*

(1) « Creatori succum porrigis lactis et cibis cœlestibus satiaris; pannis involvis puerum, qui tibi immortale condonavit indumentum; in præsepio ponis infantilia membra, qui cœlestem tibi præparavit mensam. » S. AUGUSTINUS, Serm. XIV, *de Tempore*.



contrectationem ipsa subinde mundior, sanctior atque divinior effecta est (1).

Nous avons rappelé, plus d'une fois, qu'il suffisait même aux étrangers de saisir la frange du manteau de Notre-Seigneur pour recevoir le salut; est-ce que le rapport immédiat avec sa chair sacrée n'invite pas le Verbe incarné à conférer la grâce à celle qui est sa Mère, sa Sœur et son Épouse?

Et, lors même que ce contact physique n'existerait plus, les liens de la maternité n'en restent pas moins étroits et moins forts; l'amour est aussi véhément et appelle toujours les mêmes effets. C'est dire que, à partir de l'Incarnation, Marie a toujours eu avec elle une cause permanente de grâce, bien qu'il soit impossible de fixer le degré de continuité selon lequel la grâce était conférée, et que sa sainteté a progressé d'une manière extraordinaire, jusqu'à ce qu'elle soit arrivée à cette plénitude consommée qu'il nous reste à approfondir.

(*A suivre.*)

Fr. ÉDOUARD HUGON,
O. P.

(1) CANISIUS, *de Deipara*, lib. 4. cap. XXVI.



LA RÉFORME DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LA DOCUMENTATION DE SAINT THOMAS

Le moindre inconvénient de l'emploi exclusif de la méthode critique et documentaire dans l'œuvre de la réforme de la théologie catholique serait de faire table rase, pour un temps indéfini, peut-être pour toujours, de l'acquis normal et authentique de la théologie traditionnelle. Sans doute l'on se défend de vouloir « amoindrir la haute portée de l'immense travail spéculatif qui, pendant tant de siècles, d'Origène à saint Augustin, de saint Ambroise à saint Thomas et à Bossuet, fut l'honneur de l'esprit humain ». Mais, ce sont là, semble-t-il, de pures salutations pour la forme, car, « si l'interprétation dogmatique ne doit pas devancer l'information », entendez l'information critique, il est de toute évidence que celle-ci, n'ayant pas servi de base à l'interprétation traditionnelle qui a présidé à l'immense travail spéculatif, d'Origène à saint Thomas, ce travail est caduc au point de vue scientifique, et l'on se retrouve à pied-d'œuvre jusqu'à l'époque, fort éloignée peut-être, où, les historiens critiques ayant fini par s'entendre, la théologie catholique pourra enfin exister comme science.

Nous pensons que le problème de la réforme de la théologie est posé, non par les historiens critiques eux-mêmes, mais par certains théologiens, dans des termes tels que la solution catholique n'est pas possible, du moins dans son intégralité. L'histoire, nous l'avons déjà dit (1), est un champ de bataille d'où réchappent de bien rares survivants. C'est, trop souvent, un naufrage du réel, où les documents qui surnagent sont comme des épaves incapables de rendre la vie du bord.

Apparent rari nantes in gurgite vasto.

(1) Idée d'une méthode régressive, *Revue thomiste*, mars 1903, p. 18.

Isolons de la tradition les documents du Nouveau Testament. Que sont les quatre Évangiles les Actes, les Epîtres et l'Apocalypse, pour restituer la vie dogmatique intégrale du premier siècle? Cela est notoirement insuffisant. Les critiques sincères ne se font pas faute de nous le répéter. Le livre de M. Loisy, *l'Évangile et l'Église*, quoi qu'on en pense d'ailleurs, est rempli sur ce point d'utiles avertissements. Et c'est sur cette base, nécessairement impuissante, que l'on voudrait nous faire tabler pour rétablir l'équivalent de l'œuvre dogmatique de vingt siècles! C'est un leurre et un piège auquel les théologiens catholiques avisés ne se laisseront pas prendre.

C'est pourquoi nous préconisons, à l'égard du document critique, une autre méthode, la méthode de régression vers les sources de la théologie.

Je prends une théologie issue de la méthode traditionnelle, je la choisis assez large pour qu'elle soit représentative de l'ensemble du mouvement théologique antérieur, j'ai soin de m'informer du fonds que l'Église catholique fait sur elle. En possession de cette expression authentique de la théologie catholique, je fais ce qu'elle-même m'invite à faire par les arguments d'autorité qui sont les points d'attache de sa systématisation. Je replonge ces témoignages dans leur milieu. Je les fais revivre au contact de la documentation de l'histoire, de la critique textuelle et littéraire, de la philologie, de la psychologie des dogmes. Je pousse aussi loin qu'il est possible, par un travail de régression successive, l'exploration méthodique de toutes les sources de la pensée théologique. Je ne me refuse à aucun des renseignements objectifs que je puis recevoir des faits.

Je n'ai pas mis en question un seul instant l'acquis normal des siècles, authentiqué par l'Église, et, cependant, je ne perds aucun des bénéfices de l'information critique. L'œuvre que j'ai adoptée sortira de cette enquête, renouvelée, élargie, émondée, plus compréhensive. Je n'ai rien sacrifié et j'ai obtenu un résultat. Au lieu de piétiner sur place dans des recommencements perpétuels, comme ceux qui reprennent le travail des siècles à pied d'œuvre, j'ai enrichi la synthèse théologique authentique de tous les apports légitimes de la science. Mon labeur est catholique, traditionnel, et pourtant il est scientifique.

Voilà ce que j'appelle la méthode de régression vers les sources.

Est-il possible d'appliquer sincèrement cette méthode à la théologie qui a, depuis plusieurs siècles, la confiance et les préférences de l'Église, à l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, sans provoquer de rupture interne, destructive de cette œuvre? Le vin nouveau de la critique historique peut-il entrer, sans le faire éclater, dans ce vaisseau séculaire? Telle est la question préalable que je voudrais soumettre au secteur.

Il ne s'agit pas encore d'appliquer la méthode sur tel ou tel point particulier, mais simplement, par un examen d'ensemble de la théologie de saint Thomas, de se demander si elle est apte à s'ouvrir au progrès documentaire et aux études critiques qui sont l'honneur de la science contemporaine.

On nous oppose une première fin de non-recevoir fondée sur les deux motifs suivants :

1° Ignorance des sources documentaires au moyen âge ; méconnaissance de la portée de la documentation pour la théologie.

2° Impossibilité à cette époque de l'étude critique de la documentation; usage et règne, sans contrôle possible, de l'apocryphe.

Nous allons mettre la documentation de saint Thomas à l'épreuve de ces deux chefs d'accusation.

I

Quelle a été l'attitude de saint Thomas à l'égard du document? A-t-il eu conscience de son rôle dans la Théologie ! N'aurait-il pas fait prendre le pas dans son estime, à la philosophie et à la dialectique sur l'information documentaire ?

La réponse à cette question ne tranchera sans doute pas définitivement le point du débat. Il restera à connaître dans quelle mesure notre auteur a pu se rendre maître du document, quel usage il en faisait, etc. Nous n'attendons de cette première enquête qu'une *présomption* en faveur de la valeur de son travail, présomption très sérieuse cependant et qui nous permettra de passer outre

Voici en quels termes un « théologien critique » apprécie l'attitude de saint Thomas à l'égard du document : « A aucune époque,

écrit M. Denys Lenain, les théologiens n'ont pu se désintéresser de l'étude de l'antiquité. Au XIII[e] siècle, saint Thomas *était obligé d'interrompre* ses spéculations métaphysiques pour prouver aux schismatiques de l'Orient que les Pères Grecs avaient cru au Purgatoire et à la primauté de juridiction du Souverain Pontife. Il se voyait également *mis en demeure* de réfuter l'allégation d'un docteur de son temps qui prétendait que la formule indicative de l'absolution avait été inconnue jusqu'à la fin du XII[e] (1). »

Ne croirait on pas, à entendre notre critique, que saint Thomas n'a eu que deux fois dans sa vie l'occasion de s'occuper de théologie documentaire ? Mais, la brièveté de la note à laquelle nous empruntons cette citation nous y invite, admettons que ces deux traits ne soient rapportés que comme des exemples. Il reste que dans l'intention de l'auteur, l'étude des documents n'a été, chez saint Thomas, qu'une étude accidentelle et forcée. Il n'a, *pas pu*, s'en désintéresser. Les « spéculations métaphysiques » constituent le fond de son œuvre, l'objet de ses complaisances de théologien. Quand il s'occupe des documents, c'est qu'il est « obligé de les interrompre » ou c'est qu'il « se voit mis en demeure de réfuter l'allégation d'un docteur de son temps ».

Combien ces paroles sont légères et jusqu'à quel point elles dénotent chez leur auteur, qui cependant appartient à une école et à une revue qui prétendent assez souvent donner le ton à la théologie critique chez les catholiques, l'absence totale du sens et du respect de l'objectivité documentaire, il serait cruel d'insister. Aussi bien avons-nous mieux à faire.

La place que le document occupe dans l'estime et les préoccupations de saint Thomas ressort du rôle principal et presque exclusif qu'il attribue dans la Théologie à l'argument d'autorité. Dans la question première de la première partie de la somme Théologique, qui renferme un résumé authentique et définitif de sa méthodologie, saint Thomas rappelle, à plusieurs reprises, ce point fondamental, que la théologie ne prouve pas ses principes, mais qu'elle en procède, comme d'un acquis antérieur, pour en tirer certaines conclusions. Nous exprimerions la même chose, en d'autres termes, en disant que la théologie dialectique « argu-

(1) *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. V, année 1900, n° 6, p. 552.

mentativa » (*ibidem*), « artificialis » (*in Sent. prolog.*, art. V) est fondée sur une « Théologie positive » (1). Dans l'article huitième de la même question : *De sacra doctrina* il s'en explique en ces termes : « Prendre l'autorité pour principe de son argumentation c'est, au premier chef, le propre de la Théologie. Car les principes de cette doctrine sont acquis par révélation, et donc il est nécessaire de croire à l'autorité de ceux auxquels la révélation a été faite. Ce n'est pas déroger à la dignité de cette science, car, si l'argument d'autorité fondé sur la raison humaine est le dernier des arguments, l'argument d'autorité fondé sur la révélation divine est souverainement efficace (2). » Ce texte reproduit l'enseignement perpétuel de saint Thomas. Toutes les fois qu'il a eu à s'exprimer sur ce point de sa méthodologie théologique il l'a fait dans des termes équivalents.

Il ajoute : « Cependant la doctrine sacrée utilise la raison humaine non pas pour prouver la foi, ce qui détruirait son mérite, mais pour manifester certaines autres vérités qu'elle enseigne... Et de là vient qu'elle se sert *aussi* (*etiam*) de l'autorité des philosophes *là où ils ont pu connaître* la vérité par la raison naturelle. »

On commence à percevoir de quelle façon saint Thomas entendra « interrompre ses spéculations métaphysiques » pour s'occuper de l'étude de l'antiquité. Poursuivons :

« Cependant la doctrine sacrée ne se sert de l'autorité des philosophes que comme d'arguments hétérogènes (*extraneis*) et de valeur probable. Les autorités de l'Écriture canonique sont, au contraire, ses arguments propres et nécessitants. Quant aux autorités des autres docteurs de l'Église, elles lui appartiennent en propre, mais n'ont qu'une valeur probable. Car notre foi repose sur la révélation faite aux prophètes et aux apôtres qui ont écrit les livres canoniques, et non sur des révélations qui auraient pu être faites aux docteurs. »

Il y a loin, il faut l'avouer, de ce Théologien, qui regarde l'Écriture et les Pères comme les sources propres de la Théologie, à ce théologien que l'on nous représente, soit « obligé d'interrompre ses spécu-

(1) Cf. R. P. Coconnier : Spéculative ou positive (*Revue Thom.*, janvier 1903). — R. P. Lemonnyer, Théologie positive et Théologie historique (*Revue du clergé français*, 1er mars 1903, p. 174).

(2) *Summa theol.* I. P., q. I, a 8, ad 2m.

lations métaphysiques », soit « mis en demeure de réfuter un docteur de son temps » pour ne pas se désintéresser de l'étude de l'antiquité. Lequel est le vrai ?

Ces textes, je l'ai dit, ne sont pas isolés. On en trouve, avec de variantes suggestives, la reproduction dans toutes les introductions et passages méthodologiques de saint Thomas, spécialement dans le Ier livre du *Contra Gentes* chapitre IXe, dans le Traité de la Foi (*Summa Th.*, IIa IIae. q. I, a. 5, ad. 2m), dans le commentaire sur le *de Trinitate* de Boëce (question II, a. 3.), dans le *quodlibet* IV, q. IX, a. 3, etc. On doit donc penser que, l'autorité occupant la place principale dans la Théologie de saint Thomas, il a dû faire, de la documentation, qui concrétise et renferme l'autorité de l'antiquité, sa préoccupation également principale.

De fait, son histoire, telle que nous la livrent spécialement les notices de ses contemporains conservées par les Bollandistes, trahit à plusieurs reprises cette préoccupation. Il est en relations avec Albert Le Grand, l'un des plus infatigables commentateurs de textes de son temps; avec Vincent de Beauvais, l'auteur du *Speculum;* avec Hugues de Saint-Chair le chef des reviseurs des *Correctoria biblica* de Saint Jacques, l'auteur des commentaires sur toute la Bible auquel nous devons sa division en chapitres; avec Raymond de Pennafort, le compilateur des Décrétales, sous l'instigation duquel il écrit le *Contra Gentes*. Son milieu intellectuel est fait d'hommes qui ont prouvé, par leurs œuvres, à quel degré ils avaient le culte du document. Il est en état de complicité permanente avec des traducteurs ; il en a un d'attitré, Guillaume de Mœrbecke; il leur demande les traductions dont il a besoin. Il les relance, il les talonne. On voit par ses réflexions moroses à l'endroit des traductions d'Aristote faites sur l'arabe, par l'estime qu'il a de celles qui s'exécutent sur le grec autour de lui, combien il vénère le bon document. Sa plainte sur le mauvais état de l'homiliaire de saint Jean Chrysostome *propter hoc quod est translatio vitiosa* (1) s'est traduite dans un mot resté célèbre et que nous a conservé l'un de ses contemporains Guillaume de Tocco. Un jour que, revenant de Saint-Denys, il s'était arrêté sur les collines qui dominent Paris, ses étudiants lui dirent : « Maître, voyez comme

(1) *Catena aurea.* Prolog. in Matth. opera omnia, édit. Parm., t. X, p. 2.

cette ville est belle. » Il répondit : « Oui elle est belle » — « Plût à Dieu qu'elle fût à vous. » — « Et qu'en ferais-je? » — « Vous la vendriez au roi de France et avec l'argent vous bâtiriez tous les couvents des Frères prêcheurs. » — « Ah! que j'aimerais mieux Chrysostome sur Mathieu! »

Ce mot, ne trahit-il pas le cœur d'un vieux savant, amoureux de manuscrits poudreux?

Ils ne lui firent pas défaut d'ailleurs. Outre les moyens d'information que nous avons signalés et ceux que ne pouvaient manquer de receler les centres d'attache de sa vie, Cologne, l'Université de Paris, les abbayes situées sur les grands chemins de l'Italie et de l'Allemagne qu'il traversa nombre de fois, le Mont-Cassin spécialement, où il était comme chez lui, Naples et son université, Rome enfin, il est deux bibliothèques relativement considérables où il puisait vraisemblablement quand il voulait. C'était d'abord la bibliothèque de saint Louis, assez importante pour avoir pu être partagée en trois lots à la mort du roi. De par la volonté du défunt, deux de ces lots furent attribués aux prêcheurs, le troisième aux mineurs (1). Étant données les relations qui unissaient Louis IX à saint Thomas, et dont l'histoire du repas interrompu par le fameux : *Conclusum est contra manichæos* montre un échantillon, on doit penser que saint Thomas, qui était aussi le théologien consultant du Conseil royal, n'a pas attendu la mort du saint pour jouir de sa bibliothèque. Disons-en autant de celle d'Urbain IV, que nous surprenons en libéralité, à l'égard du saint docteur, du manuscrit qui a servi de thème au *Contra errores Græcorum*. Ce manuscrit est, il est vrai, rempli de textes grecs apocryphes (comme le constate justement M. Denys Lenain). Nous en reparlerons plus loin, mais, en attendant, nous pouvons penser qu'il n'y avait pas, dans la bibliothèque du Latran, que des manuscrits apocryphes. M. A. Jourdain, dans ses recherches sur les traductions latines d'Aristote, raconte les relations studieuses qui s'établirent, grâce à Innocent III et à Philippe Auguste, à la suite de la prise de Constantinople par les Croisés, entre l'Orient et l'Occident; et il en conclut à une diffusion des manuscrits grecs chez les Latins analogue à celle qui eut lieu à l'époque de la Renaissance, quoique moins

(1) *Bollandistes*, 25 août, p. 500

importante et de moindre conséquence (1). On peut donc dire que les documents ne manquèrent pas à saint Thomas, et même, qu'il dut à ses voyages, à son entourage, à l'époque précise où se développa son action intellectuelle, à ses lieux de séjour préférés, d'être l'un des docteurs les mieux documentés de son temps.

C'est, en effet, ce qui saute aux yeux lorsque l'on jette un regard d'ensemble sur son œuvre. Elle est composée pour les trois quarts, d'analyses détaillées de textes. Il a commenté d'un bout à l'autre les évangiles de saint Mathieu et de saint Jean, les épîtres de saint Paul, un certain nombre de livres de l'Ancien Testament, de nouveau, dans *la Chaîne d'or*, les quatre évangiles. Ces commentaires sont textuels. De plus, ils révèlent une connaissance très étendue de la patristique, le principal souci de saint Thomas étant d'expliquer l'Évangile par les Pères. On a compté quarante-quatre noms de Pères mis à contribution pour *la Chaîne d'or*. Sans doute nombre de ces témoignages sont empruntés aux Glosses, mais d'autres viennent des textes eux-mêmes, de ceux par exemple que l'auteur fit traduire du grec pour la *Catena aurea in Marcum* (2). Le Commentaire sur les Sentences qui nous est parvenu (celui de 1253 à 1256) peut être regardé comme un commentaire des Pères, et saint Thomas considérait ainsi l'original : *originalibus sanctorum iste liber quasi conflatur*, dit-il, dans l'article V de son exposé du Prologue. Il commenta en outre ex professo les *Dons divins* du pseudo-Denys, le *de Trinitate* et le *de Hebdomadibus* de Boëce, les deux premières Décrétales. Enfin, bien que d'ordre philosophique, il faut rattacher à ses travaux documentaires l'analyse détaillée de la plupart des œuvres d'Aristote et du livre *de Causis* qu'il mena de front, avec ses travaux originaux, jusqu'à la fin de sa vie. C'est bien là l'œuvre d'un théologien qui met le document à la base de la spéculation et qui attache la plus grande importance à ne pas parler sans s'être muni de la plus grande somme possible de renseignements (3).

Mais, ses œuvres spéculatives elles-mêmes, portent la marque de ses constantes préoccupations documentaires. Notons d'abord l'abon-

(1) *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des trad. lat. d'Aristote*, par AMABLE JOURDAIN, ch. II, nouv. édit., rev. et aug. par Charles Jourdain. Paris 1843, p. 43, 52.

(2) Cf. *Catena aurea in Marcum*. Prologue.

(3) On trouvera dans RUBEIS, *Dissert. criticæ*, etc. (1er vol. de l'édition Léonine de saint Thomas) la liste des auteurs cités par lui.

dance de lecture dont elles font preuve, *copia lectionis,* dit Rubeis. Dans ses œuvres théologiques les textes ruissellent de toutes parts : les objections, les *sed contra,* les corps d'article, les réponses aux objections font du Commentaire sur les Sentences, des Questions disputées, de nombre d'opuscules et des deux Sommes, des répertoires systématiques de Patrologie dont la valeur est considérable. Elle s'augmente si l'on considère le discernement avec lequel l'auteur emploie ses autorités. C'est un fait bien connu des professeurs de saint Thomas (1), qu'avec chaque traité, et, qui plus est, avec chacune des questions qui partagent les traités, les témoignages invoqués varient de telle sorte que les spécialistes sont toujours invoqués. Bien plus, il arrive souvent aux lecteurs qui, répondant à l'invitation tacite qu'expriment ces renvois, recourent aux sources, de constater que le bref témoignage invoqué par saint Thomas renferme l'idée principale de tout un livre, ou que plusieurs textes en ont épuisé toute la substance. Ce fait, je le répète, est connu de tous ceux qui ont intelligemment pratiqué saint Thomas! Il montre avec quelle conscience il lisait les auteurs cités par lui avec une si discrète concision. C'est là, si je ne me trompe, la preuve que saint Thomas était de la race des vrais savants, de ceux qui, à l'instar des consciencieux artistes du moyen âge, mettent autant de soin à ciseler ce qui doit demeurer ignoré que ce qui doit paraître. Il en est qui méconnaissent la vraie signification de cette discrétion, et qui prennent pour impuissance ce qui n'est que maîtrise : ce sont des profanes.

Parfois, le culte du document se manifeste explicitement dans une réflexion ou dans le procédé de l'auteur. C'est ainsi que dans le traité *de Unitate intellectus contra averroïstas*, on sent comme une sorte d'indignation contre ceux qui parlent sans avoir lu : « Unde mirum est quomodo aliqui solum commentum Averrois videntes pronuntiare præsumunt quod ipse dicit : hoc sensisse omnes philosophos græcos et arabes præter latinos (2). » Dans cet opuscule on trouvera un essai modèle de critique textuelle du livre de l'âme d'Aristote : « ex collatione verborum ejus ad invicem (3) »

(1) Cf. Didiot. *Le Docteur Angélique, saint Thomas d'Aquin*, Desclée, 1894, p. 235.
(2) *Opera omnia*. Ed. Parm., t. XVI, p. 224.
(3) *Ibid.*, p. 209.

où la « mirabilis diligentia et ordo in processu (1) » du Philosophe est mise en lumière. La formule *ex verbis Aristotelis* y est répétée, au point que cette répétition devient fatigante (2). Le traité *de Angelis* est conçu, lui aussi, comme un travail documentaire : « Incipiendum ab his quæ de Angelis antiquitus humana conjectura æstimavit (3). » Il est vraisemblablement l'une des assises du Traité des Anges de la Somme. On peut citer, dans le même ordre d'idées, la critique sans ménagement que fait l'auteur de l'emploi des histoires futiles dans les sermons « *ignotas fabulas* ». De tels traits abondent. Citons, pour terminer, cette sentence du traité de la Trinité qui met si bien au point l'état d'esprit positif de saint Thomas : « De Deo dicere non debemus quod in Scriptura Sacra non invenitur vel per verba, vel per sensum (4). »

De tout ce que nous venons de dire nous nous garderons de conclure que saint Thomas a pratiqué l'information critique telle qu'on l'entend de nos jours. Nous n'avions l'intention que d'en tirer en sa faveur une présomption qui nous permette de ne pas l'écarter à priori et de le discuter de plus près.

Il appert, en effet, que saint Thomas a eu une juste idée de la relation qui unit entre eux ces deux éléments de la Théologie, l'autorité et la spéculation métaphysique, que c'est sur la première et non sur la seconde qu'il a fondé sa Théologie, que la documentation a été sa préoccupation habituelle comme elle était celle de son entourage immédiat, qu'il a été à même de se procurer les moyens de satisfaire sa passion des textes, que, de fait, sa lecture est considérable, que, sous les yeux de cet émule du « Liseur » de l'École de Platon, a sans cesse passé et repassé toute la littérature théologique dans ses monuments essentiels, qu'avant de s'en servir pour l'usage spéculatif, il a disséqué par l'analyse, et commenté par une confrontation perpétuelle les ouvrages les plus importants pour le dogme, que, dans ses œuvres spéculatives, c'est sur la documentation qu'il ne cesse de se référer, avec un discernement et une aisance qui montrent jusqu'à quel point il la possédait.

(1) Page 210.
(2) Pages 210, 211, 212, 214, etc.
(3) *De Angelis*, *opusc.* 14-éd. Parm., t. XVI, prolog.
(4) I. q. 36, a. 2, ad 1.

Qu'on dise ce que l'on voudra à la louange de la critique de détail, la possession des ensembles n'en garde pas moins une valeur décisive. Elle oriente les masses, elle permet de corriger par le sens des synthèses les défaillances des détails. Lorsqu'elle se rencontre chez un esprit puissant, capable d'embrasser lucidement d'une seule vue un grand nombre de documents, de les équilibrer dans son ferme jugement, de leur donner à chacun la place relative qu'ils ont droit à occuper, il y a bien des chances pour que son œuvre, sans aspirer à une infaillibilité inattaquable sur tous les points, ait, dans sa totalité, une grande valeur. Que le catholique se souvienne d'ailleurs qu'au temps de saint Thomas tous les points d'attache essentiels de la structure du dogme sont déjà déterminés par l'Église et n'ont pas changé, que saint Thomas a mis en première ligne de ses critères la doctrine officielle de l'Église; et l'on voudra bien peut-être nous concéder que ce premier regard superficiel sur l'œuvre du saint Docteur aboutit à une présomption sérieuse en faveur du bien fondé documentaire de sa Théologie.

II

Après avoir raconté comment saint Thomas, obligé d'interrompre ses spéculations métaphysiques pour réfuter, par le témoignage des Pères grecs, les schismatiques d'Orient, fut mis en demeure de réfuter l'allégation d'un docteur de son temps au sujet de la formule de l'absolution, le critique que nous aimons à citer, continue en ces termes : « L'Ange de l'École s'acquitta de cette double tâche d'une manière qui laissait quelque peu à désirer. Il prit la défense des Pères au moyen de textes presque tous apocryphes (*Contra errores Græcorum ad Urbanum IV*) (1). Quant à l'absolution, il se borna à répondre que la forme avait dû nécessairement être toujours indicative puisque le Sauveur avait dit à saint Pierre : *Quodcumque solveris*, etc., et qu'au surplus l'adversaire parlait de choses qu'il ne connaissait pas (*De forma absolutionis*, 5, opusc. 5). « Addit etiam objiciendo, quod vix triginta anni sunt quod omnes hac solâ formâ utebantur : « Absolutionem

(1) Ed. *Parm.*, t. XV, opusc. 6, p. 239-257.

« et remissionem, etc. » Sed quomodo de omnibus potest testimonium perhibere qui omnes non vidit? Sed hoc certum est quod jam sunt mille ducenti anni et amplius quod dictum est Petro : « Quodcumque solveris, etc. (1). » Au XIIIe siècle l'étude sérieuse des Pères était impossible. On était donc excusable d'avoir recours à l'apocryphe et de répondre à des objections par des boutades (2). »

Si nous ne nous trompons, saint Thomas, dans ce passage, est tout d'abord accusé (ou excusé, c'est tout un pour notre indulgent critique) de s'être servi de textes apocryphes. L'auteur en cite un exemple, celui du traité *Contra errores Græcorum*. Puis aussitôt il généralise, et conclut qu'au XIIIe siècle l'étude sérieuse des Pères était impossible. Ce n'est pas, nous ne l'oublions pas, le seul motif invoqué : saint Thomas répondait aussi aux objections basées sur les faits par des boutades. Nous y reviendrons (3). Pour le moment, laissant la question trop générale de savoir si au XIIIe siècle l'on était excusable d'avoir recours à l'apocryphe, examinons sous ce rapport le cas de saint Thomas, d'abord dans le traité incriminé, puis dans l'ensemble de sa documentation.

La découverte de M. Denys Lenain date de loin. Nous soupçonnons son auteur d'avoir tout simplement copié Launoi ou Casimir Oudin, qui, avant lui, ont critiqué le *Contra errores Græcorum*. Car, s'il s'était donné la peine de lire le texte même du Traité, il y aurait vu tout autre chose qu'une preuve de l'impossibilité de l'étude sérieuse des Pères au XIIIe siècle.

Saint Thomas commence en ces termes : « Le livre que Votre Excellence m'a envoyé, Très Saint Père Urbain, Pape, je l'ai lu attentivement et j'y ai rencontré bien des témoignages utiles et formels (expressa) en faveur de notre foi. J'ai considéré cependant que le fruit qu'on en peut tirer rencontrerait des obstacles auprès de la plupart de ses lecteurs, à cause de nombreuses choses exprimées dans les autorités des saints Pères, qui pourraient fournir matière à erreur et donner l'occasion de disputes et de calomnies. »

Ce ne sont pas là, comme l'a remarqué déjà Echard, les paroles

(1) Ed. *Parm*, t. XVI, opusc. 18, p. 299.
(2) *Revue d'Histoire et de Littérature religieuse*, t. V, 1900, n° 6, p. 552.
(3) Dans un prochain article.

d'un homme qui se porte garant de l'authenticité d'un ouvrage (1). Il le reçoit tel quel du pape, déjà traduit en latin. Il avait toutes sortes de bonnes raisons pour le croire authentique. Sa provenance d'abord. Comme nous l'avons dit, nombreux étaient alors les missionnaires latins qui séjournaient chez les Grecs et nous connaissons en particulier l'un d'eux, le frère Bonacursius de Bologne, qui, vers la même époque (1260), ayant passé plus de trente années en Grèce, rédigea un livre analogue au livret dont il est question sous le titre de Θησαυρὸς τῆς ἀληθείας τῆς πίστεως (2). L'authenticité était donc vraisemblable. D'ailleurs saint Thomas ne se donne pas la tâche de la vérifier, mais seulement, dit-il, « d'éclairer l'ambiguïté du texte ». Et, dans ce but, il divise son traité en deux parties : montrer premièrement les doutes que suscitent les autorités en question, puis en second lieu comment, par elles, la vérité catholique est défendue et enseignée (3). A plusieurs reprises saint Thomas répète qu'il n'entend qu'exposer *auctoritates illas*, et il finit en insistant sur ce fait qu'il ne l'a entrepris que par l'ordre du Pontife. Maintes fois il s'élève contre l'impropriété des expressions qu'il rencontre, mais l'attribue au traducteur, auquel il adresse en terminant une vive admonestation pour ses *indecentes expositiones*. Il semble, d'un bout à l'autre du traité, qu'il ne se sente pas sur un terrain sûr.

Soit, dira-t-on, cela prouve en faveur de sa perspicacité, mais il n'en est que mieux prouvé qu'au XIIIe siècle, un saint Thomas lui-même ne pouvait entreprendre une étude sérieuse des Pères.

A l'encontre de cette assertion, notons d'abord que tous les textes du *Contra Græcos* ne sont pas apocryphes, loin de là. La majeure partie est authentique. Launoi, qui a le mérite d'avoir fait le départ, dans sa lettre première *ad Antonium Faurum*, cite six textes de saint Cyrille d'Alexandrie ; dans sa lettre troisième *ad Paulum Ratuynum*, il en cite douze autres, tous relatifs à la primauté du pontife romain, faussement attribués par saint Thomas à saint Chrysostome, aux conciles de Constantinople et de Chal-

(1) Echard. *Scriptores ord. præd.* Paris, 1719, t. I, col. 332 « *Sed facilis responsio nempe S. Thomam harum se vadem non dare.* »

(2) Echard. mot *Bonacursius*, t. I, p. 156, b. sqq.

(3) Ed. Parm, t. XV, p. 239. La première partie de l'opuscule va de la page 239 à la page 248, § his igitur expositis et comprend 32 chapitres ou *dubia*. La seconde se poursuit jusqu'à la page 258 et comprend 37 décisions.

cédoine. Total : 18, relatifs à un seul des 37 articles abordés dans l'opuscule incriminé. Nous ne prétendons pas que ce soient les seuls discutables, mais voici où commence la justification de saint Thomas.

Le traité *Contra Græcos* est de la période 1260-1265. Saint Thomas avait environ 40 ans. Or il est bien exact que, jusqu'à cette époque, saint Thomas a cité les textes de saint Cyrille en question, par exemple dans le IV[e] livre des *Sentences*, écrit vers 1253-1256, dist. 24 q. 3. a. 2; dans l'opuscule : *Contra impugnantes Religionem* écrit vers 1256, et même dans la *Catena aurea* qui est contemporaine du *Contra errores Græcorum* (1); mais, bien qu'il ait eu occasion de les reproduire, l'on n'en trouve plus trace dans ses ouvrages subséquents (2), silence qui faisait dire à Launoi lui-même (*Lettre à Antoine Faure*), qu'il avait dû découvrir ou du moins flairer l'erreur (3). M. Denys Lenain connaît-il ce détail?

Donnons un autre exemple. L'un des textes incriminés est le témoignage tiré en faveur de la primauté de juridiction du Pape, des acclamations du concile de Chalcédoine, que saint Thomas met sur le compte de tout le synode : *Leo sanctissimus apostolicus et* ŒCUMENICUS. L'inexactitude n'est pas douteuse. Mais ces expressions, si elles ne font pas partie des acclamations, se retrouvent dans les lettres adressées à saint Léon le Grand par plusieurs prêtres et diacres du Concile et qui portent comme suscription :

(1) ECHARD. *loc. cit.*, p. 159.

(2) C'est le sentiment de Launoi : « In II[a] II[ae] sunt loca maxime tria quæ nec minus utiliter nec minus opportune quam commentarium in 4[m] Sent. et opuscula contra impugnantes religionem et contra errores Græcorum videntur auctoritates illas omnes vel certè aliquas postulare si quâ veritate nitantur. » (Scilicet *Summa theol.*, II[a] II[ae], q. I, a. 10, c et ad 2[m] ; q. XI, a. 11, ad 3[m] ; q. XXXIX, a. — *Quodlibet* IX ; a. 10.) « Ecce tibi quatuor loca in quibus firmamenti ac roboris non parum attulisset relata Cyrilli testimonia. Prætermissionis causa quæ, nisi quod Thomas factur consultior falsitatem suboluit? » (*Epist. I ad Ant. Faurum.* Cantabrigiæ, 1689, p. 1 et 2.)

(3) RUBEIS. *Dissert. criticæ* XVII, ed Leconina oper. S. Thom. Aq., t. I, p. CCXXVI. Voici en quels termes s'exprime Launoi à ce sujet : « Sic Doctor sanctus, cum esset junior theologus imponi sibi passus est ab eo qui relata testimonia Cyrillo Alexandrino supposuit. Verumenimvero, ad maturioreum cum pervenit ætatem, factus doctior et cautior testimonia hæc pro derelictò habuit, et silentio deprehensæ vel saltem olfactæ falsitatis indice suppressit. » (*Epistola ad Ant. Faurum.*) Cantabrigiæ, 1689, p. 1. Quelle différence d'attitude entre le vieux critique apportant ses preuves et l'ironie légère de M. Lenain qui n'en apporte aucune. Quel ton et quel ton!

Τῷ ἁγιωτάτῳ οἰκουμενικῷ... Λέοντι (1), lettres auxquelles fait allusion saint Grégoire le Grand lorsqu'il écrit à Euloge, patriarche d'Alexandrie : « Et quidem in sancta Chalcedonensi synodo non hoc Decessoribus meis oblatum vestra Sanctitas novit. » (*Epist XXX ad Eulogium*, libro VIII°, indicta) (2). Saint Thomas ne s'est donc pas trompé du tout au tout en citant ce témoignage.

Il serait vraisemblablement possible de continuer cette justification. De Rubeis regrette que le temps lui ait manqué pour le faire. Aussi bien, que M. Denys Lenain, au lieu de trancher en quatre lignes ce point d'histoire, veuille bien se donner la peine de recenser les textes « presque tous apocryphes », assure-t-il, qu'il incrimine et de dresser la table exacte des témoignages sur lesquels il s'appuie. Je lui prédis, d'ores et déjà, qu'il se trouvera en présence d'un cas beaucoup plus complexe qu'il l'imagine. Et, je crains qu'on ne soit en droit de lui retourner le reproche qu'il adresse à saint Thomas de s'être tiré d'un problème délicat et difficile par une boutade.

Au demeurant, nous ne prétendons pas établir sur ces exemples le bien fondé de la documentation de saint Thomas. Nous disons seulement que le fait allégué ne prouve rien à l'encontre, saint Thomas s'étant trouvé pour rédiger le *Contra errores Græcorum* dans la situation d'un homme qui n'a pas à faire œuvre de critique mais seulement de théologien traditionnel. Il a été certes plus excusable de citer l'*opus imperfectum in Matthæum* comme étant de saint Chrysostome que M. le D[r] L. Brentano dans son discours rectoral du 23 novembre 1901 (3). Ou plutôt, tous deux sont excusables au même titre, n'ayant pas eu l'intention de faire œuvre de critique. Dira-t-on que M. L. Brentano n'était pas à même de feuilleter son Bardenhever pour se rendre compte de sa méprise ? On ne peut davantage conclure des méprises de saint Thomas à son inca-

(1) Le mot œcuménique ou universel ne se trouve pas dans les acclamations, mais il se rencontre : 1° Dans les suscriptions des trois légats qui suivent les acclamations, session 6° par exemple (Labbe, Paris, 1671, t. IV, p. 579) ; 2° dans la suscription de la lettre de Théodore diacre d'Alexandrie, etc., au pape Léon le Grand (*ibid.*, col. 356), d'Ischyrion au même (p. 400), d'Athanase, prêtre d'Alexandrie (p. 405), de Sophonius (col. 412). Il faut remarquer que le synode ordonne que ces différents libelles soient insérés dans les actes, ce qui leur donne un caractère quasi officiel.

(2) *Opera S. Gregorii*, Paris, 1705, t. II ; col. 919 l. cf. *Decr. Gratiani*, dist. 99, c. 5,

(3) *Historisches Jarbuch.*, XXIII Bd., 1 Heft. 1902.

pacité complète d'aborder l'étude sérieuse des Pères. On ne peut établir par les preuves alléguées qu'au XIII[e] siècle l'étude sérieuse des Pères était impossible.

Ces méprises d'ailleurs se comptent, et leurs causes connues permettent d'en limiter la portée.

Saint Thomas s'est trompé dans l'attribution de plusieurs ouvrages. On cite, outre l'*opus imperfectum in Matthæum*, lès ouvrages du pseudo-Denys qu'il estime authentiques, le *De natura hominis* de Nemesius qu'il croit être de Grégoire de Nysse, les Décrétales d'avant Siricius, le *De Causis* qu'il attribue, dit-on, à Proclus, certains passages de Grégoire de Nysse sur le Cantique des cantiques qu'il attribue à Grégoire le Grand, etc., enfin les fausses Décrétales. Ces erreurs sont assurément regrettables au point de vue critique. Mais ce sont, à vrai dire, les erreurs communes de son temps (1). Et il faudrait plutôt, avec Erasme, louer saint Thomas de la dextérité avec laquelle il a utilisé les documents mis à sa disposition (2). Ces erreurs sont en effet, relativement peu nombreuses et surtout peu importantes. Celle qui concerne le pseudo-Denys est, on l'avouera, des plus excusables. Il n'est pas exact que saint Thomas ait cru commenter directement le livre de Proclus. Le début de son commentaire du *De Causis* renferme au contraire une discussion très avisée de l'authenticité de l'ouvrage qui finalement est attribué à un interprète arabe de Proclus, opinion qui a cours encore aujourd'hui (3). C'est en se fiant au maître des Sentences que saint Thomas a pris Grégoire de Nysse pour Grégoire le Grand. Mais, ce qu'il importe surtout de remarquer c'est que ces erreurs ne sont pas de conséquence pour le genre de travail que saint Thomas avait en vue et qu'elles n'ont eu, peut-on dire, aucune influence sur la *Somme théologique* où l'auteur s'est astreint à ne citer que les grands ouvrages des Pères, ceux dont l'authenticité ne fait de doute pour personne. On compte les textes contestés. Au reproche de citer des fausses Décrétales on peut répondre, du point de vue strictement théologique, que l'approbation officielle donnée aux Décrétales des Raymond met suffisamment à couvert saint Thomas. Un document authentiqué par

(1) Cf. Echard, t. I, p. 159 a.
(2) Apud Brucker. *Hist. crit*, t. III. Lispiæ, 1743, p. 804.
(3) De Wulf. *Philos. médiévale*. Paris-Bruxelles, 1900, p. 241.

l'Église peut être faux : il ne renferme rien que de conforme à la foi catholique; il peut jusqu'à plus ample informé, en vertu de l'approbation qui lui est donnée, servir de facteur dogmatique.

La dextérité, dont parle Erasme, se manifeste en nombre d'endroits. Nous avons cité le début du commentaire du *de Causis*. Dans les prologues de la *Catena in Matthæum*, saint Thomas exprime, comme un regret, la nécessité où il a été de se servir des Gloses : « pauca quidem certorum auctorum verbis, ut plurimum ex Glossis adjiciens » ; mais il a soin de discerner ces deux sources : « quæ ut ab eorum dictis possint discerni sub Glossæ titulo, prænotavi ». Il énumère les précautions qu'il a prises : « Sed et in sanctorum Doctorum dictis hoc adhibui studium ut singulorum Auctorum nomina, nec non in quibus habeantur libris assumpta testimonia describantur... interdum etiam sensum posui, verba dimisi, præcipuè in homiliario Chrysostomi propter hoc quod est translatio vitiosa. » Dans l'épître dédicatoire de la *Catena in Marcum*, il est déjà mieux armé : « Et ut magis integra et continua prædicta sanctorum expositio redderetur, quasdam expositiones Doctorum græcorum in latinum feci transferri, ex quibus plura expositionibus latinorum Doctorum interserui, auctorum nominibus prænotatis. » Sont-ce là les paroles d'un auteur qui boit l'apocryphe comme l'eau? En maints endroits, du reste, on rencontre chez lui un sens éveillé de la propriété littéraire. Témoin ce texte : « Plotinus (ut Macrobius refert) qui ponitur unus de magnis commentatoribus Aristotelis (ut Simplicius refert (1). » Et cet autre : « Theophrastis quidem libros non vidi sed ejus verba introducit Themistius quæ sunt talia (2). » Dans les Concordantiæ in quibus concordat seipsum, ouvrage déjà cité par un contemporain, Ptolémée de Lucques, confesseur de saint Thomas (3), on rencontre expressément cette question : « Utrum liber de Spiritu et anima sit Augustini aut alicujus Cisterciensis? » Il serait facile de multiplier ces témoignages. Ils ne mettront certes pas saint Thomas dans les conditions d'un théologien du xxe siècle qui peut tranquillement, sans quitter sa chambre, explorer la Patrologie de Migne, com-

(1) *De unitate intellectus*, ed. Parm., t. XVI. p. 218.
(2) *Ibid.*, p. 215.
(3) Dicitur fecisse de concordantia dictorum suorum. Le mot *dicitur* montre que Ptolémée ne connaissait l'ouvrage que par ouï dire. Ce n'est pas une preuve d'inauthenticité.



plétée par les éditions critiques de Vienne et de Berlin, par les travaux d'un Funk, d'un Fesseler ou d'un Bardenhever. Tout ce que nous demandons c'est qu'on nous concède pour l'ensemble de l'œuvre de saint Thomas, surtout pour sa *Somme théologique*, ce que Richard Simon, si j'en crois Rubeis, constatait pour sa *Chaîne d'or* et son commentaire de saint Paul : « Il a lu beaucoup et n'a ignoré aucun des principaux commentaires (1). » La théologie dogmatique ne repose pas, en effet, sur des minuties curieuses, mais sur les *principaux* documents, c'est-à-dire sur l'Écriture, les Conciles et les grands ouvrages des Pères. Que l'on essaie d'établir que saint Thomas les a ignorés. Après nous verrons !

Personne assurément ne contestera le titre de savant à des hommes comme Mgr Hettinger, le cardinal Pitra, M. Gutberlet, le P. A. Baumgartner, S. J., Diefenbach, etc. Cependant, ainsi que l'a malicieusement dévoilé le P. Odilo Rottmanner O. S. B (2), Mgr Hettinger cite l'adage *Timeo hominem unius libri* comme de saint Augustin, et le cardinal Pitra comme de Cicéron. Il n'est ni de l'un ni de l'autre. M. Gutberlet cite indifféremment parmi les sermons *de tempore* de saint Augustin les 60 premiers qui sont authentiques et les autres qui ne le sont pas, le P. Baumgartner dans sa *Geschichte der Weltlitteratur* (édition améliorée) cite un passage de saint Basile sur les Psaumes sous le nom de saint Augustin, Diefenbach dans son livre : *Zauberglaube der sechzehnten Iahrhunderts*, etc., cite plusieurs passages apocryphes de saint Augustin, etc., etc.

Ces méprises sont de tous les temps ; il ne faut pas exagérer leur portée, elles n'entament point la solidité des œuvres qu'elles déparent. On peut, on doit les retoucher, mais sans condamner pour cela les ensembles qui les contiennent. C'est le sentiment de Launoi approuvant ce mot de Baronius : « Quam frequenter accidit falli etiam prudentissimos non in antiquis tantummodo sed in his quæ facta esse dicuntur in eodem loco et tempore (3). »

(1) Je n'ai pas retrouvé le texte dans Richard Simon. Il se trouve dans Rubeis, *Diss. crit. diss.*, ed. Léon. C'est peut-être un résumé un peu forcé de plusieurs passages de Richard Simon.

(2) *Historischer Jahrbuch München* 1902, XXIII Bd., 1 Heft. Ueber unrichtige patristische Zitate.

(3) *Epist. 3ª ad P. Ratuynum.* Cantabrigiæ, 1689, p. 18. Cf. Baronius, anno 1504, nº 4.

De tout ceci il résulte que les erreurs de saint Thomas touchant l'authenticité de certaines sources de la théologie ne diminuent pas la considération que mérite son œuvre au point de vue documentaire. Sans doute, il n'a pas conçu de la même manière que les historiens critiques modernes la vérification des documents. Mais, de fait, il a eu entre les mains les mêmes textes fondamentaux, il les a dépouillés consciencieusement, il en a compris la portée; à défaut de critique scientifique il a fait preuve de cette critique naturelle dont les vrais savants sont toujours pourvus. Or, c'est un principe de critique qu'un homme qui a travaillé sur les textes, sur les sources, a toujours une valeur, que son sentiment n'est jamais à dédaigner, que son œuvre est fondée et sérieuse.

***

Nous croyons avoir répondu aux deux griefs articulés contre la Théologie de saint Thomas. Il n'a pas ignoré les vraies sources de la Théologie et il n'en a pas méconnu la portée. Il n'a pas abusé de l'apocryphe et, sans être de tout point critique, sa documentation est, dans l'ensemble, identique à la documentation fondamentale de la Théologie contemporaine.

Nous estimons, en conséquence, que l'œuvre de saint Thomas peut s'ouvrir à une étude méthodique et régressive de ses sources, qui sont les sources de toute Théologie catholique, sans encourir le danger de se disloquer ou de se dissoudre. La méthode de régression trouve de ce chef en elle un point de départ solide et rassurant. Il est inutile de rappeler d'ailleurs qu'elle ne saurait avoir d'aboutissant final, plus synthétique, plus puissamment organisé, plus catholique.

Fr. A. Gardeil.

DISCUSSIONS

DE GEMINO PROBABILISMO LICITO

RÉPNOSE AU R. P. WOUTERS C. SS. R.

Dans sa réplique à mes observations, mon honorable contradicteur se borne prudemment, *d'abord*, à s'échapper par la tangente pour se retourner à une certaine distance et crier : c'est mon adversaire qui a tort ; et *ensuite*, à faire l'aveu indirect que quelques paroles ont blessé sa sensibilité pour en déduire que je me suis fâché et conclure : Mon adversaire se fâche, donc il a tort.

Une méthode de ce genre ne saurait plaire aux esprits sérieux, puisqu'elle n'avance en rien la question.

I. — D'abord, au lieu de répondre directement à mes arguments, le R. P. s'esquive d'une façon peu louable. En voici quelques preuves :

1° Le savant Rédemptoriste avait écrit dans la *Revue Thomiste*, au mois de mars de l'an passé (p. 105) : « Je remarque : au sujet de la *certo* probabilior, plusieurs équiprobabilistes répondront...qu'elle obligerait lors même qu'elle ne serait ni probabilissima, ni moraliter ou quasi moraliter certa, ni *notabiliter* probabilior. »

J'ai répondu dans la même *Revue* (p. 570) : « En proclamant l'obligation d'une opinion *certe* probabilior dont la prépondérance n'est *pas notable*, le R. P. parle ou d'une supposition de choses *impossibles*, ou d'une théorie manifestement *rigoriste*. »

Le R. P. vient de répliquer (*l. c.*, p. 699) : « Le docte Bénédictin s'étonne de ce que j'ai écrit que la *certo* probabilior obligerait lors même qu'elle ne serait *pas notabiliter* probabilior. Mais, en attaquant cette assertion, le R. P. part de la supposition qu'à mon avis, une opinion peut être certainement plus probable, sans être notablement plus probable. Cependant je n'ai pas soutenu cela. J'écrivais « que la *certo* probabilior obligerait lors même qu'elle ne serait *pas notabiliter* probabilior (*l. c.*, p. 105), laissant de côté, pour le moment, la question théorique si une opinion pourrait être certo probabilior sans être notabiliter probabilior ».

Donc, le R. P. Wouters écrivait que l'opinion *certo* probabilior obligerait lors même qu'elle ne serait *pas notabiliter* probabilior, c'est-à-dire, pour parler d'une façon *claire* et *positive*, lors même *qu'objectivement* elle ne

serait que *parum* probabilior : car, logiquement et pratiquement, il n'y a pas de moyen terme entre ces deux expressions.

Mais, comme cette assertion claire et positive est *très rigoriste* et par *trop fausse*, le R. P. la cache prudemment sous une *abstraction* qui lui permet de ne pas répondre à mon dilemme cité plus haut. Pour ma part, en morale surtout, je n'aime pas les suppositions théoriques et abstractions de ce genre, qui sont de nature à embrouiller davantage cette question déjà si difficile en soi. Il convient de la résoudre d'une manière claire et concrète. Aussi je prie maintenant le R. P. de répondre positivement s'il admet, *oui ou non*, qu'une opinion puisse être *certo* probabilior sans qu'elle soit *notabiliter* probabilior.

S'il ne l'admet pas, qu'il le dise franchement; mais alors, le R. P. fera un grand pas vers la conciliation dont il est un des ennemis les plus déclarés. En effet, les Probabilistes enseignent communément qu'on doit suivre l'opinion *certe et notabiliter* probabilior, par exemple : Noldin S. J. (*Quæst. mor.*, n. 179,2), les Jésuites de la savante revue madrilène *Razon y Fé* (1902, p. 402), les doctes professeurs du grand séminaire de Bruges (Coll. Brug., 1902, p. 411), etc. Or, les Équiprobabilistes *modérés*, d'accord avec saint Alphonse, enseignent la même doctrine.

Au contraire, si le R. P. l'admet, qu'il prouve alors que son assertion n'est pas contredite par saint Alphonse et le bon sens, en réfutant les arguments que j'ai donnés (*l. c.*, p. 570). Le R. P. s'est acculé témérairement dans une impasse : je désire savoir comment il en sortira logiquement.

2° Autre preuve de la tactique *évasive* de mon honoré contradicteur.

Il avait écrit : « Je remarque qu'en fait, elle (l'opinion *certo* probabilior) n'est nécessairement ni probabilissima, ni *moraliter ou quasi moraliter certa* » (*l. c.*, p. 105).

J'ai répondu : « Le R. P. a tort d'affirmer que l'opinion certe probabilior, TELLE QUE L'ENTEND SAINT ALPHONSE, n'est pas en fait moraliter ou quasi moraliter certa » (*l. c.*, p. 570).

Or, le R. P. Wouters, au lieu de réfuter les arguments que je donnais à l'appui de ma thèse, cherche à fuir de nouveau le point en litige. « En soutenant, dit-il, que la certo probabilior n'implique pas nécessairement que l'opinion qualifiée comme telle soit moraliter ou quasi moraliter certa, j'entends...par opinion moraliter certa une opinion constituée dans un degré de certitude tel, que l'opinion contraire n'est plus probable logiquement parlant. Comme le P. de Caigny *donne à ces* PAROLES UNE AUTRE SIGNIFICATION, je n'ai pas à m'inquiéter des difficultés qu'il fait à ce sujet. Si l'on entend par une *opinion moraliter certa* une opinion *assez certaine* pour créer une obligation, je conviens qu'une opinion certainement plus probable est moralement certaine (*l. c.*, p. 700).

Mais, cher lecteur, quelle est donc CETTE AUTRE SIGNIFICATION dont parle le R. P.? Elle n'est autre que la *doctrine* de saint Alphonse dont la *vraie pensée* était seule en question. Le R. P. se garde bien de le dire; mais il suffit de revoir son premier article pour s'en convaincre à l'évidence.

Or, j'ai combattu l'explication du R. P., parce qu'elle n'était basée que sur un texte qui ne se trouve plus dans les *dernières* éditions de la théologie du saint Docteur. Je soutenais au contraire la mienne par un texte clair et formel tiré du H. A. — Que fait le R. P.? Au lieu de répondre directement, il s'esquive en disant qu'il prend la certitude morale large dans un sens que « presque tous les moralistes lui donnent » (*l. c.*, p. 700).

Il y aurait beaucoup à dire sur ce point; mais je me borne à constater que mon honorable contradicteur, en prétendant *bien à tort* opposer ce sens à celui de saint Alphonse que je suis, confirme une fois de plus, par sa conduite, ce que j'ai écrit dans ma réponse précédente : à savoir, que le R. P. paraît aimer mieux se séparer de saint Alphonse que de se réconcilier avec les Probabilistes les plus graves.

Quant à la *concession équivoque* qui termine la réponse du R. P., il suffira de remarquer que saint Alphonse, même dans le texte dont s'était servi le savant Rédemptoriste, n'entend parler que d'une opinion *certe*, NOTABILITER ET SINE ULLA HÆSITATIONE *probabilior*, sans se permettre les singulières et dangereuses abstractions du R. P. Wouters.

3° Le reste de la réplique du R. P. est à l'avenant, et me dispense par conséquent d'y répondre au long. Il y a deux points cependant qui méritent d'être relevés.

A la page 701, le R. P. cite deux textes de saint Alphonse qui se rapportent à la nature du doute strict; mais l'explication qu'il en donne prouve assez qu'il est plutôt le disciple du P. Blasucci que celui du grand Docteur moraliste. En examinant si *minutieusement les moindres quantités d'excès* de probabilité, pour les transporter du domaine de la mathématique à celui de la morale, le R. P. mérite à bon droit d'être rangé parmi les Équiprobabilistes *rigides*, comme le font les *Coll. Brug.* (1903, p. 96). Or, cette doctrine rigoriste est loin d'être celle de saint Alphonse et de ses meilleurs disciples, tels que Konings, Marc, Aertnys, etc.

A la même page 701, le R. P. écrit : « Pour poser nettement la question en litige, on doit, à mon avis, examiner si la *certo* probabilior oblige, abstraction faite de l'*excessus notabilis*, qui n'est qu'une *condition* sans laquelle l'opinion ne peut être certo probabilior. Le P. de Caigny ne tient pas compte de cela. »

Évidemment non, et cela pour la bonne raison que l'*excessus notabilis* n'est pas une simple *condition*, comme le prétend le R. P., mais la *cause*

logique de l'opinion certo probabilior. Et quant à cette *abstraction* dont parle le R. P., et qui semble lui être si chère, je crois qu'en morale surtout elle ouvre une voie dangereuse au *subjectivisme*.

Saint Thomas dit fort à propos : « Veritas intellectus nostri *a re causatur* » (I., q. 16, a 1, ad 3); et ailleurs : « Intellectus, quia accipit a rebus, est quodammodo *motus ab ipsis rebus; et ita res mensurant ipsum* » (De Ver., q. I, a 2). Ces paroles sont vraies tant au point de vue philosophique qu'au point de vue moral, puisque tous les états de notre intelligence qui ont rapport à la vérité, doivent être conformes à la réalité objective. Or, celle-ci nous apparaît ou certaine, ou plus ou moins probable, ou douteuse, selon les motifs que nous présentent les objets. De même, la conscience n'est légitimement bien formée que pour autant qu'elle correspond à sa règle objective, dans la mesure de la certitude ou science requise par l'ordre moral.

Par conséquent, si la valeur objective de l'excès de probabilité d'une opinion n'est pas *assez notable* pour produire la *certitude subjective* de la *gravité de sa prépondérance*, l'homme garde sa liberté d'action par suite du défaut de science requise pour prouver l'existence de la loi morale. « Nullus ligatur, dit l'Ange de l'École et, après lui, saint Alphonse, per præceptum aliquod, nisi mediante *scientia* illius præcepti » (De Ver., q. 17, a 3). Or, toute science, est-il besoin de le répéter, n'est fondée que pour autant qu'elle est objective.

Donc, n'en déplaise au R. P. Wouters, je continuerai de ne pas tenir compte de la manière dont il voudrait voir poser la question en litige.

II. Je ne puis laisser passer sous silence la conclusion de l'article de mon honorable contradicteur. « Voilà, dit-il, notre réponse aux observations que le R. P. de Caigny a cru devoir faire. Quant aux personnalités qui défigurent l'article, elles ne portent aucune atteinte à la cause que nous défendons et ne peuvent nuire qu'à l'auteur même, qui se fâche, à tort » (*l. c.*, p. 702).

Je tiens à déclarer avant tout que, si j'ai réellement dépassé la mesure dans mes paroles, j'en fais sincèrement mes excuses au R. P. Wouters. Cependant, qu'il me soit permis de faire à ce propos quelques observations que je ne crois pas déplacées.

D'abord, il me semble que le digne Père crie un peu trop vite aux personnalités, afin de pouvoir en conclure que je me suis fâché, et que, par conséquent, j'ai tort. En effet, je ne me rappelle pas de m'être fâché ni en lisant les observations critiques du R. P., ni en écrivant ma réponse qui paraît l'avoir froissé. Et quant à l'axiome par lequel le R. P. termine sa conclusion, il n'est rigoureusement vrai qu'au *sens moral*, puisque celui qui se fâche peut néanmoin savoir parfaitement raison au point de vue *doctrinal*

Ensuite, j'ose prier mon digne contradicteur d'examiner si sa conclusion n'a pas son fondement dans une trop grande sensibilité de sa part. Pourvu qu'on garde la modération du langage, on peut, dit Léon XIII, *urgere et insectari adversarios*. Le R. P. a pu lire ce texte dans ma dissertation dont il a fait le compte rendu. Et au n. 74, j'y fais cette remarque : « Idcico, auctores dedecet sese *delicatiores* præbere, citius querendo charitatem lædi : quo pacto, malum, nedum imminuatur, ad huc augetur. » A mon avis, quand on est trop sensible, on ferait mieux de ne pas écrire.

Enfin, puisqu'on dit qu'il n'y a que la vérité qui blesse, examinons de sang-froid ces personnalités dont m'accuse le R. P. Wouters.

Il n'y a que deux passages, me paraît-il, qui auraient pu quelque peu l'autoriser à m'imputer ce fait.

Dans le premier, à propos d'opinions d'écoles, je cite un texte de saint Alphonse qui semble avoir déplu au R. P. Mais, est-ce ma faute si le grand Docteur a eu le courage de dire la vérité? Est-ce ma faute si le R. P., par son opposition systématique à toute conciliation, me donne le droit de lui appliquer ce texte dont je n'ai d'ailleurs cité qu'une partie? Chacun sait parfaitement que, si j'en avais appliqué le reste, j'aurais été obligé de dire que, si le R. P., au lieu de s'être fait Rédemptoriste, était entré chez les Jésuites, on le verrait maintenant défendre mordicus le Probabilisme dont le nom seul lui inspire horreur. Que faut-il en conclure, sinon que saint Alphonse avait raison d'affirmer que, dans les questions d'école, *maximam* partem sibi vindicat *sensus proprius* sive *passio*, et *non ratio* (Diss., an. 1755, n. 49).

L'autre passage renferme une expression dont un Rédemptoriste s'est servi naguère pour avouer franchement qu'un de ses confrères s'était trompé : *hallucinatus est*. En usant du même langage, j'ai cru de bonne foi que je ne dépassais pas la mesure permise, d'autant plus que l'erreur de mon honorable contradicteur me semblait grave : car, d'après les propres paroles du R. P., l'opinion *certe* probabilior obligerait lors même qu'elle ne serait *pas notabiliter* probabilior, c'est-à-dire, lors même qu'elle ne serait que *parum* probabilior.

Or, cette assertion erronée est d'autant plus blâmable qu'elle vise à rendre impossible toute conciliation. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler le texte du P. Noldin S. J. : « Æquiprobabilismum non omnes eodem sensu defendunt; quod ut probe intelligatur, notandum est *duas esse formulas* quas Æquiprobabilismus excludit : *a*) licet sequi opinionem probabilem, etsi opposita sit *certe* probabilior; *b*) licet sequi opinionem *probabilem* etsi opposita sit *certe et notabiliter* probabilior. Æquiprobabilistæ qui suum systema ita intelligunt ut *solam secundam* formulam excludant, a Probabilistis *non differunt nisi* VERBIS ; qui utramque formulam exclu-

dunt, a Probabilistis non verbis tantum, sed *ipsa re* differunt » (Quæst. Mor., n. 179, 2).

On le voit, la première formule est conforme à l'assertion du R. P. Wouters, et rejetée à bon droit par les Probabilistes; mais cette formule ne représente pas plus l'Équiprobabilisme alphonsien que certaines théories laxes de quelques Probabilistes ne représentent le vrai Probabilisme. Aussi, je crois que le P. Noldin a tort de donner tant d'importance à cette première formule qui n'est guère adoptée que par le R. P. Wouters; car tous les disciples de saint Alphonse, par exemple: Panzutti, Schmidt, Haringer, Konings, Aertnys, Marc, Dubois, suivent la *seconde* formule, qui, de l'aveu du P. Noldin, ne diffère tout au plus *qu'en paroles* de la doctrine du vrai Probabilisme. Or, il m'est avis que ces disputes de mots sont peu dignes de graves théologiens.

Et, pour en revenir à mon digne contradicteur, si le R. P. Wouters veut se rétracter noblement, je retirerai volontiers l'expression dont je me suis servi; sinon, je suis forcé de la conserver malgré moi. D'ailleurs, j'ai des raisons fondées pour croire que ses savants confrères ne le suivront pas sur la pente dangereuse où il s'est déjà trop avancé.

Un dernier mot. Si le R. P. continue à me répondre d'une manière *évasive*, qu'il me permette d'imiter l'exemple de saint Alphonse. Le saint Docteur dit quelque part, à propos des critiques du P. Patuzzi, qu'il n'y répondrait plus, parce qu'elles n'étaient que des faux-fuyants ou des redites oiseuses. Il ajoutait sagement qu'il n'était pas du nombre de ceux qui croient avoir gain de cause, parce qu'ils ont répondu en dernier lieu. Je pense et ferai de même, aimant mieux consacrer mon temps à des travaux plus utiles.

Dom Mayeul de Caigny, O. S. B.,

Rio-de-Janeiro, Mosteiro de São-Bento.

LA VIE SCIENTIFIQUE

LA PHILOSOPHIE EN AMÉRIQUE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A NOS JOURS (1)

(*Suite*).

Écoles contemporaines. La philosophie de l'Évolution.

L'intelligence américaine possède, du fait de sa formation réaliste et saxonne, une inclination naturelle pour les choses de la science positive, de l'expérimentation et de l'observation ; nous n'étonnerons donc personne en disant que les doctrines évolutionnistes, telles que formulées par Darwin et Wallace, telles que reprises ou modifiées et développées par Lyell, Lewes, Saint George Mivart, Romanes, Weismann, Hœckel, etc., ont exercé, en ce pays, une influence considérable, y ont trouvé un écho profond et une répercussion prolongée.

C'est surtout Herbert Spencer, — dont les éditeurs américains ont écoulé trois fois plus d'exemplaires de ses œuvres que les éditeurs anglais — qui semble avoir eu la plus grande prise sur l'esprit public aux États-Unis, par suite de l'affinité naturelle des tendances de ce philosophe et de ce peuple. *Les premiers principes*, les *Principes de Sociologie* et les *Principes d'Éthique* ont été, parmi toutes les œuvres de cet auteur, accueillies avec le plus de faveur.

« La remarquable puissance synthétique de Spencer, sa réinstauration de la doctrine de l'*Inconnaissable* dans un jour analogue à celui de Kant, Mansel et Hamilton, son exposé cosmologique des lois du *Connaissable*, le caractère apparemment compréhensif de son système, l'enchaînement de son raisonnement, ainsi que la richesse des exemples et de la métaphore qui caractérise tous ses écrits, ont exercé un grand empire sur les profanes qui lisent de la philosophie. » Ce serait cependant une erreur de juger par là de l'autorité réelle de Herbert Spencer en Amérique, car « pour ce qui est de l'enseignement universitaire, son influence est aussi peu considérable qu'elle peut l'être dans les centres éducationnels de la Grande-Bretagne (2) ».

(1) Voir *Revue Thomiste* numéros de mars, mai, septembre et novembre 1902.
(2) *Outline of Philosophy in America*, par MATTOON MONROE CURTIS.

On n'attend pas de nous un tableau complet de la littérature évolutionniste telle qu'elle s'est développée aux États-Unis : une telle étude ne présenterait qu'un intérêt purement scientifique et excéderait nécessairement les limites que notre cadre nous impose. Mais comme ces conceptions ont une portée considérable pour la pensée philosophique, et parce que, synthétisées et réduites en un tout systématique, elles constituent même toute une philosophie scientifique, nous allons essayer de signaler et de caractériser les noms et les œuvres principales des évolutionnistes de ce continent, chez lesquels le caractère philosophique apparaît avec le plus de relief.

Notre esquisse se partagera naturellement en deux parties : les *tenants* et les *adversaires* de l'Évolution.

I

Parmi les tout premiers adhérents qui, dès le principe et avec le plus d'ardeur, embrassèrent le nouvel évangile scientifique, nous citerons tout d'abord *John William Draper* (1811-1882), célèbre pour son hostilité avérée à l'égard de l'ecclésiasticisme en général, et de l'Église romaine en particulier.

Né en Angleterre, près de Liverpool, il émigra en Amérique, à l'âge de vingt et un ans. Ayant embrassé la carrière médicale, il fut, en 1839, attaché à l'Université de New-York, au département de la médecine, département dont il eut la présidence à partir de 1850. Il a laissé la réputation d'un chimiste et d'un homme de science distingué.

Parmi ses divers écrits, deux ouvrages, en particulier, présentent pour nous un intérêt spécial, bien qu'ils aient un caractère plutôt historique et polémique. Ce sont : *The Intellectual Development of Europe* (London, 1864, 2 vol.), histoire substantielle du développement de la civilisation dans le Vieux Monde, en tant que déterminée par l'influence de la physiologie et des lois naturelles (1), — mais surtout celui qu'il a *commis* sous le titre de : *Conflict between Religion and Science* (Le conflit entre la religion et la science, New-York, 1825). Ce dernier ouvrage, qui a eu plus de vingt éditions anglaises, sans compter les traductions en langues diverses, n'est guère mieux qu'une sorte de réquisitoire historique contre l'Église catholique ; car nous sommes avertis que le protestantisme lui, s'étant toujours tenu, depuis son éclosion, dans une attitude, en somme,

(1) Traduction française, Marpon et Flammarion, 1882.

révérentielle et bienveillante à l'égard de la vérité scientifique, ne doit pas être mis en question.

Notre auteur estime donc que l'histoire entière de la Science n'est que « le récit du conflit de deux puissances rivales : d'une part, la force expansive de l'intellect humain ; de l'autre, la compression qui résulte de l'empire d'une foi traditionnelle et des intérêts qui en dépendent ».

Draper proclame hautement son effort pour en arriver à une intelligence et à une appréciation impartiale des deux parties (1), mais il faut reconnaître que l'effort, sans doute parce que improportionné à la difficulté de la tâche, est resté au-dessous de ce que l'on devait en attendre.

L'histoire de la Science moderne, dans son élaboration et sa croissance à travers les siècles, se résume donc tout entière, pour notre auteur, dans celle de ses luttes avec le fanatisme intransigeant et dominateur qui s'oppose à elle sous le nom de la Religion. Plusieurs fois, au cours des âges, celle-ci a réussi à enrayer ses progrès ; mais, après l'avance que la Science avait prise, principalement depuis la Renaissance, et surtout depuis l'émancipation intellectuelle amenée par la Réforme, elle est devenue indépendante et sa marche, toujours grandissante, présage l'amoindrissement légitime et l'effacement dernier, fatal et inévitable, de sa constante ennemie.

L'anticléricalisme ne réussit pas toujours partout à entraîner les foules aux mêmes excès pratiques de haine imbécile ; en Amérique, en particulier, le bon sens, plein de modération et l'équité naturelle qui prévaut dans la masse du peuple même protestante, vouent d'avance ses tentatives à une impuissance assurée ; mais, dans tous pays, il a chance d'éveiller un certain intérêt, à tout le moins celui de la curiosité et du scandale, et c'est le genre d'émotion qu'excita nécessairement l'ouvrage dont nous parlons. Il eut un succès de librairie, mais ce ne fut pas un succès d'opinion.

Edward Livingstone Youmans (1821-1887) fut « l'interprète populaire de la Science » (Fiske), c'est-à-dire un propagateur dévoué, un auxiliaire intelligent, pratique et efficace de la doctrine, plutôt qu'un penseur original et créateur. Mais aussi, par le fait de la portée considérable et de l'étendue de son œuvre de vulgarisation, il a droit à une mention toute spéciale dans la liste des apôtres de l'Évolutionnisme en Amérique.

Il fut, dès le début, un adhérent des doctrines d'Herbert Spencer, mais c'est surtout depuis un voyage qu'il fit en Europe et où il rencontra

(1) « M'étant efforcé de garder fixement en vue la détermination d'écrire le présent ouvrage dans un esprit d'impartialité, et de parler des deux parties en conflit avec un langage respectueux, sans toutefois jamais dissimuler la vérité, je remets ce livre au jugement motivé du lecteur réfléchi. » (Préface.)

celui-ci à Glasgow, en 1862, dans un état de santé précaire et en proie à des embarras financiers assez sérieux, qu'il se fit le promoteur enthousiaste et empressé de la philosophie nouvelle.

En 1867, il publia sous le titre de *Culture demande by modern Life* (Éducation exigée par la vie moderne) une série d'adresses de divers savants, Liebig, Tyndall, Huxley, Draper, Herbert Spencer, etc., sur la nécessité de donner désormais une base scientifique à l'éducation populaire. Il y contribua lui-même par une préface sur « la discipline mentale dans l'éducation » et une conférence finale sur « l'Étude scientifique de la nature humaine ».

Toutefois la vraie importance du rôle de Youmans, comme champion de la « cause », résulte de la part qu'il prit à la diffusion de la philosophie évolutionniste, selon la formule spencérienne, par la revue qu'il fonda, en 1872, sous le nom de *Popular Science Monthly* (Revue mensuelle populaire de Science).

Le but de cette publication, dans la pensée de son éditeur, était de « contribuer à éduquer sainement l'esprit public, en lui fournissant des articles instructifs sur les principaux objets de la recherche scientifique (1) ».

Le succès fut considérable; au bout d'une année et demie, Youmans pouvait écrire à Herbert Spencer que la Revue se tirait déjà à douze mille exemplaires. Il en édita lui-même vingt-huit volumes.

Depuis sa mort, la publication n'a pas discontinué. Toujours intéressé au progrès des Sciences dans toutes les branches, le *Popular Science Monthly* reste, à l'heure présente, un des *leading periodicals* (revues principales), dans le domaine que lui avait déterminé son premier éditeur. Son action a donc été importante sur l'esprit des masses par son œuvre de vulgarisation et de popularisation. « Youmans, écrit John Fiske, enthousiaste à propager les conceptions modernes en matière de physique, chimie, géologie, biologie, contenues dans les œuvres de Tyndall, Huxley, Darwin et leurs confrères, sentait que leurs travaux devaient être tributaires de l'œuvre de la vulgarisation de la *philosophie* évolutionniste. Son effort principal fut donc toujours de diriger les intéressés aux œuvres de Spencer, comme contenant l'idée suprême et organisatrice de la pensée moderne, d'en expliquer la doctrine, de la venger des citations fausses ou de la non-intelligence de ses adversaires, à être, en un mot, l'*apôtre américain de l'Évolution* (2). »

(1) Avis de l'éditeur dans le numéro d'ouverture.

(2) *E. Livingstone Youmans, interpreter of Science for the people*, par John Fiske (New-York, 1894).



La doctrine évolutionniste a toujours été accusée de favoriser l'athéisme; mais Youmans ne l'entendait pas ainsi. Prétendant bien rendre hommage au sentiment religieux, il a pris soin de se défendre contre des insinuations de ce genre, dans les termes suivants :

« On a pu y dire (dans le *Popular Science Monthly*) des choses qui auront gêné les gens à symboles définis en matière de foi; mais, comme ces choses ne sont que la conclusion d'un travail sérieux et honnête, il faut bien s'en accommoder. La science ne saurait travailler sous la dictée de ceux qui ont un intérêt à la restreindre; elle ne peut détruire que l'erreur et l'ignorance : elle ne saurait donc être l'ennemie de la Foi, qu'en tant que celle-ci se trouverait être l'ennemie de la vérité.

« On ne peut se jeter dans une erreur plus radicale et plus funeste que d'attribuer aux hommes de science de notre époque, comme principe de leurs recherches, un sentiment d'hostilité à l'égard de la religion. Que le cours des recherches scientifiques aboutisse parfois à des conflits avec des dogmes auxquels on tient, c'est indubitablement le cas. C'est un fait, et peut-être est-il douloureux de le constater; mais accuser les savants de la moindre intention d'infliger un chagrin de ce genre, de propos délibéré, est une pure injustice. »

Le plus important par la gravité et la maturité de la conception, parmi les Évolutionnistes philosophes de ce pays, celui dont l'œuvre a fait époque et restera comme un document considérable dans le record des œuvres de la pensée américaine, fut *John Fiske* (1842-1901), pendant ses dernières années assistant bibliothécaire à l'Université de Harvard (1).

Une courte conférence, prononcée à la *Concord School of Philosophy* (2) et éditée à Boston en 1884, nous présente, sous une forme abrégée, les principaux éléments de son système. Elle est intitulée : *Destiny of Man* (dix-neuvième édition, 1893).

Pour Fiske, la vérité du système évolutionniste est aussi indubitable que celle du système de Copernic. Mais, loin de ravaler la dignité de l'homme, cette doctrine nous montre en lui le terme et le couronnement de l'effort de la nature, qui est essentiellement un effort *téléologique*.

Fiske est donc loin d'être un athée : il croit à l'amélioration progressive, lente parfois, surtout au point de vue moral, mais infaillible, de l'espèce humaine, qui, graduellement, se débarrasse de l'hérédité de la brute primitive. D'ailleurs, il croit également au Christianisme, non pas en un Christianisme fait de dogmes et de définitions, dira-t-il, mais au

(1) Une réédition des œuvres de Fiske est en cours d'impression; elle sera précédée d'une étude du professeur J. Royce, duquel nous tenons la présente information.

(2) Voir notre étude sur « l'Influence allemande en Amérique » (*Revue Thomiste*, novembre 1902).

Christianisme essentiel, à celui de Paul et de Jésus, à l'Évangile de l'adoption divine et de la bienfaisance.

Ces croyances scientifiques sont en parfaite harmonie, selon lui, avec les espérances que l'homme entretient à l'égard d'une vie immortelle. Car, si ces espérances sont en dehors du champ de la démonstration scientifique, « je crois néanmoins à l'immortalité de l'âme, non comme je crois aux vérités démontrées de la science, mais par un suprême acte de foi dans la rationabilité de l'œuvre divine... Nier la persistance éternelle du principe spirituel dans l'homme, c'est enlever toute signification au processus de l'Évolution ».

Cependant, il semble résulter des doctrines de Fiske que cette immortalité serait une immortalité évolutivement *acquise*, non une immortalité essentielle. En tout cas, notre auteur conclut hardiment que l'hypothèse matérialiste, en pareille question, « est peut-être la plus colossale supposition (assumption), dont nous ayons connaissance dans l'histoire de la philosophie ».

La Science et la Religion, aux yeux de Fiske, ne sauraient être en conflit. Il faut, il est vrai, abandonner la conception anthropomorphique d'un Dieu conçu sur le modèle humain; mais il nous faut reconnaître, dans le monde des phénomènes, une énergie omni-présente, quasi-personnelle, et dont le processus évolutif nous révèle l'action téléologique : car, si Dieu n'est pas l'architecte qui a *bâti* et confectionné l'univers, il est la force immanente et spirituelle qui le vivifie et le dirige. « La puissance infinie et éternelle, qui se manifeste dans chacune des pulsations de l'univers, n'est autre que le Dieu vivant (1).

L'avènement du Christ se réalisera par l'accomplissement de l'œuvre de l'évolution, par laquelle l'homme se débarrasse graduellement des hérédités de la brute primitive; par là, Jésus deviendra réellement « Roi des rois et Seigneur des seigneurs ».

Le grand œuvre de Fiske, c'est l'ouvrage qu'il a édité en 1874 (Londres, 2 volumes), sous le titre de *Outlines of Cosmic Philosophy* (Esquisse d'une philosophie cosmique): ouvrage substantiel, solidement conçu et pensé, qui expose, d'une manière personnelle et originale, — plus dans le mode toutefois que dans le fond des idées, — les doctrines promulguées par Herbert Spencer. Plus tard, cependant, il est à remarquer que Fiske a incliné davantage vers les conceptions de Weismann, relativement à la sélection naturelle et à la théorie de la préformation.

(1) *The Idea of God as affected by modern Knowledge* (l'Idée de Dieu et la science moderne), par JOHN FISKE, 15e édition, Boston, 1895.



L'idée fondamentale de cet ouvrage peut se formuler dans les principes suivants : la vie organique est née du processus de l'évolution cosmique ; de la vie organique a germé l'esprit, lequel s'épanouit dans le domaine de vie morale. Au théisme anthropomorphique des âges écoulés, il faut substituer un théisme cosmique et modifier la réglementation de notre vie religieuse et morale de façon à l'harmoniser avec les exigences des lois de la nature.

On a reproché avec quelque raison à Fiske de n'avoir pas été créateur dans les conceptions fondamentales ; mais on ne peut nier que, même alors, il est toujours personnel, car c'est du fond de sa conviction propre qu'il a parlé, et que lui seul a pensé les choses qu'il dit, en la manière dont il les exprime. Ajoutons que son style clair et soutenu, à la fois grave et coloré, constitue une prose riche et suggestive, une langue en harmonie avec l'ampleur de cette conception cosmique. C'est une jouissance que de le lire.

Nathaniel Southgate Shaler, professeur de géologie à l'Université de Harvard, est l'auteur de divers ouvrages qui, pour être à proprement parler scientifiques, ont une portée et une signification philosophique considérable.

Tel est *The interpretation of Nature* (Boston, 1893), recueil de conférences prononcées au collège d'Andover (Mass.) en 1891. L'auteur y émet des principes franchement spiritualistes. C'est à tort, nous dit-il, qu'on a essayé d'établir une ligne de démarcation entre spiritualistes et hommes de science, car science et religion sont deux faits parfaitement conciliables.

S'étant lui-même successivement éloigné, puis rapproché des croyances chrétiennes, Shaler se considère comme particulièrement qualifié, de ce fait, pour venir en aide aux autres.

L'ordre de la nature nous révèle la loi universelle et constante de la persistance et du progrès par l'évolution ; c'est pourquoi l'idée de la mortalité de l'âme, de l'anéantissement pur et simple de l'individu, « blesse mon entendement et me paraît, d'une certaine manière, étrangère à la loi de l'ordre des phénomènes observés ». — « C'est renier, semble-t-il, les lois des faits d'observation que de supposer que la série soit interrompue du fait de la mort physique qui saisit chaque individu. »

Une des particularités originales de l'ouvrage dont nous parlons consiste dans un effort pour modifier la conception de l'uniformité absolue dans la nature, et de la continuité invariable des lois. Il y a, selon Shaler, dans l'opération des causes naturelles, des éléments d'imprévu, des moments critiques, des cataclysmes et des modifications soudaines (Curtis).

Dans *The individual* (New-York, 1900), notre auteur se propose d'exa-

miner les conditions de la vie de l'individu dans le grand tout et de porter un jugement, non par voie de spéculation philosophique ou religieuse, mais d'après l'observation des faits naturels, sur la vie et la mort.

Nous n'avons pas, il est vrai, de preuves physiques de l'immortalité de l'âme, mais il existe du moins des faits et des présomptions scientifiques qui en suggèrent la croyance. D'ailleurs, en règle générale, il est possible d'établir un rapprochement et d'aboutir à une conciliation harmonique entre les données de la science et les croyances théologiques relatives à Dieu, à l'ordre moral, à la vie future.

Nature and Man in America (New-York, 1891) est une étude de l'influence exercée par le milieu naturel sur la vie organique et l'individu humain, en Amérique. L'auteur remarque, dans sa préface, que si le progrès des sciences a détruit certaines croyances, en revanche, il en est d'autres qu'il n'a fait qu'établir et raffermir. Le devoir de tout naturaliste doit être « de profiter de toutes occasions favorables, pour montrer en quoi il découvre un gage de juste confiance dans les relations de l'être humain avec le pouvoir créateur, qui est à l'œuvre dans la nature ».

Joseph Le Conte (1823-1901), d'abord professeur à l'Université de la Caroline du Sud, puis à celle de Californie, a écrit *Religion and Science*, (New-York, 1874), série de conférences sur les relations des vérités naturelles et des vérités surnaturelles, œuvre d'un homme « qui a toujours été un investigateur respectueux des unes comme des autres ».

Deux livres, selon lui, la Nature et l'Écriture, sont de main divine; mais, en dépit de ce principe tout orthodoxe, et étant donnée la manière propre et spéciale dont il prétend interpréter l'un avec l'autre, selon les principes de l'évolution, le professeur remarque : « Il se peut que mes conceptions ne plaisent absolument ni au pur savant, ni au pur théologien: je ne m'en excuserai pas, et peut-être mes vues n'en seront-elles que plus rationnelles par le fait même. »

Evolution, its evidences and its relation to religious Thought (l'Évolution, ses preuves, ses rapports avec la pensée religieuse, 2e édition, New-York, 1891), nous présente une solution substantiellement identique des mêmes problèmes, envisagés sous l'angle des conceptions évolutionnistes. L'évolution est considérée comme une vérité biologique, mais qui n'implique en aucune manière la vérité du matérialisme : au contraire, sans la présence de cet élément transcendant qui s'appelle l'esprit, le monde n'est plus qu'un fait brutal, sans signification. De plus, si cette conception implique, il est vrai, l'immanence de l'Être divin, car tout changement dans le monde matériel doit répondre à un changement mental qui s'opère derrière le voile de la nature, elle demeure cependant parfaitement indépendante du panthéisme.

Quant au mal, envisagé du point d'arrivée, il nous apparaît comme un élément et une condition nécessaires du progrès de la nature et de l'homme, lesquels n'arrivent à leur perfection que dans et par la lutte avec lui.

L'*Histoire* de l'évolution a été écrite avec beaucoup d'intuition et de clarté dans : *From the Grecks to Darwin*, *Outline of the development of the Evolution Idea* (des Grecs à Darwin, esquisse du développement de l'idée de l'évolution), New-York, 1894. Cet ouvrage, dû à *H. Fairfield Osborn* da Costa, professeur de biologie à l'Université de Columbia, est dédié à Mac Cosh, qui fut, comme nous l'avons dit (1), l'un des premiers adhérents et patrons de la nouvelle doctrine, en Amérique. C'est une série de conférences prononcées à l'Université de Princeton, en 1890. « Avant et après Darwin seront éternellement le *ante et post Urbem conditam* de l'histoire biologique. Avant Darwin, la théorie ; après Darwin, les facteurs de l'évolution ». Entrevue et même ébauchée chez les Grecs, la doctrine évolutionniste déclina avec eux, mais elle se conserva, en germe du moins, au sein de la théologie chrétienne, dans la mesure où celle-ci s'inspira de leur influence. Augustin l'insinua, et Thomas d'Aquin, en tant qu'expositeur de ce dernier, lui fut, en somme, favorable. C'est seulement depuis Suarez, et avec la réaction qui s'opéra contre le rationalisme, que tous les théologiens devinrent désormais créationistes.

Le *problème éthique*, soulevé par l'adoption des vues nouvelles, a été abordé par divers auteurs et traité avec compétence par plusieurs d'entre eux. C'est ainsi que *P. Bixby*, dans *The Ethics of evolution* (Boston, 1900), a fait l'exposé de la crise occasionnée par le triomphe de la doctrine évolutionniste.

En 1901, *Sidney Edouard Mezes*, de l'Université du Texas, a publié : *Ethics descriptive and explanatory*, qui tâche à expliquer toutes les tendances morales comme la résultante de l'influence des conditions de la nature sur l'individu humain.

A Review of the System of Ethics founded on the theory of evolution (New-York, 1893) a également été publiée par *Mlle C. M. Williams*.

L'école *américaine* de *biologie* est caractérisée par sa tendance à établir la théorie évolutionniste sur des principes empruntés à Lamarck et à Spencer. Pour les savants qui se rattachent à celle-ci, les vrais facteurs de l'évolution sont l'influence du milieu et l'hérédité. Il existe, dans la nature de tout être, une force spéciale inhérente de croissance, laquelle

(1) Voir notre étude sur l'Influence de la philosophie écossaise en Amérique (*Revue Thomiste*, numéro de septembre 1902).

agit par voie de retardement ou d'accélération, selon les cas, et c'est dans la ligne déterminée par celle-ci, que l'évolution s'effectue. Il y a là, comme on l'a fait remarquer, une certaine analogie avec la théorie de la volonté chez Schopenhauer et l'instinct de vivre préconisé par Fechner et Wundt (Curtis).

Le chef de cette école, proprement américaine, fut *Edward Drinker Cope* (1840-1889), de l'Université de Philadelphie. Ses principaux ouvrages sont : *The Origin of Man* (1885) et *Factors of Organic evolution* (Chicago, 1896).

II

Si, en Amérique, comme dans le vieux monde, la doctrine de l'évolution a recueilli des adhésions nombreuses, si elle semble y jouir de la faveur du grand nombre et de l'autorité de personnalités éminentes, auxquelles nul ne peut contester le titre de savants et de penseurs, il est vrai aussi qu'en Amérique, comme en Europe, un bon nombre de « savants » et de « penseurs » lui ont opposé le poids de leurs arguments et de leur autorité.

Louis Agassiz (1807-1873), l'intrépide explorateur des glaciers et l'oracle de l'ichtyologie, peut être, quoique Suisse de naissance, considéré comme appartenant, en somme, à la vie scientifique américaine ; car, depuis le moment où, en 1846, il eut, pour la première fois, goûté l'hospitalité généreuse des États-Unis, il y établit sa demeure et y séjourna jusqu'à sa mort.

En 1847, il avait été nommé professeur de géologie et de zoologie à l'Université de Harvard, où il organisa un musée d'histoire naturelle qui en est une des curiosités les plus remarquables, en même temps qu'une des plus belles collections de l'Amérique du Nord.

« Du commencement jusqu'à la fin, il rejeta, avec persistance, la doctrine de l'évolution et maintint sa croyance en des créations indépendantes, pour chacune des espèces. » (*Encyclopædia britannica*).

Le professeur Le Conte nous explique la raison de cette opposition : c'est qu'il considérait, à tort, selon Le Conte, l'évolution comme menant logiquement à l'athéisme et au matérialisme : le professeur déplore donc que l'opposition de cet homme éminent, jointe à celle de Cuvier, ait beaucoup contribué à retarder le triomphe de la doctrine évolutionniste.

Ami d'Agassiz tant que celui-ci vécut, *George Ticknor Curtis* (1812-1894), juriste et publiciste de renom, s'était signalé, une fois entre autres, par une brochure écrite en faveur des Ursulines de Charlestown, à Boston. La populace protestante de cette dernière ville, aujourd'hui en majorité

catholique, et renommée, à juste titre, pour son esprit de tolérance et de modération, s'était en 1834, comme dans un dernier hoquet de fanatisme expirant, et dont l'histoire américaine, depuis lors, n'a jamais enregistré d'autre exemple, jeté sur le couvent récemment établi par les religieuses ursulines, et, après avoir obligé les sœurs d'évacuer leur maison, l'avait incendiée. Cet acte de sauvagerie avait irrité les hommes de sens qui avaient à cœur l'honneur de la nation, et Curtis s'était fait l'interprète éloquent des protestations de l'élément modéré.

En 1887, il a publié également un important ouvrage : *Creation or evolution*, consacré à l'examen des principes de l'évolution, tels que présentés par Darwin et Herbert Spencer.

Il est intéressant de connaître les vues de cet auteur comme il les formule dans la préface de son ouvrage. En étudiant, nous apprend-il, après la mort de Darwin, les doctrines de cet écrivain conjointement avec celles de Spencer, « je ne fus pas peu étonné de la grandeur de la réputation faite à M. Spencer comme penseur, et du crédit qu'il a rencontré dans ce pays, où il en a amené un grand nombre, jeunes ou vieux, à des habitudes de pensée absolument incorrectes sur des sujets de la plus haute importance... J'ai écrit ce livre, parce que j'ai cru voir d'où naît le conflit entre les conclusions de la science moderne et les principes qui devraient guider, non seulement nos croyances religieuses, mais aussi toutes nos convictions à l'égard de tout ce qui est en dehors de l'observation directe des sens » ... « De grandes précautions » sont nécessaires « en matière d'admissions ou de concessions », car « il y a des personnes qui acceptent des théories absolument inconsistantes avec la croyance en un Dieu personnel, créateur et providence de l'univers ». « J'espère, cependant, qu'on voudra bien comprendre que je n'ai pas écrit ce livre dans le but spécial de défendre les fondements de la croyance religieuse... Je ne suis pas ecclésiastique... Bien que je croie que Dieu existe et qu'il a fait à l'humanité une révélation par laquelle il nous a donné une assurance directe de notre immortalité, je ne sache pas qu'une telle croyance puisse me disqualifier pour juger, selon les propres principes de la certitude, de la valeur d'une doctrine, qui nie que Dieu ait fait une création spéciale du corps et de l'âme de l'homme... Je n'ai pas conscience de m'être laissé influencer, dans mon examen de la théorie de l'évolution, par mes croyances en ce qu'on appelle la religion révélée... Le résultat de mon étude sur l'*hypothèse* de l'évolution est que c'est un mode ingénieux mais décevant d'expliquer l'existence du corps et de l'âme; elle accepte un genre de raisonnement dont aucune personne, d'un jugement sain, ne consentirait à se servir, à l'égard de ces réalités qui sont de nature à affecter son bien-être, son bonheur, sa propriété, sa conduite. »

L'ouvrage est divisé en deux parties, consacrées respectivement à Darwin et à Spencer. Le premier est l'objet d'une étude bienveillante, quoique nettement adverse dans ces conclusions : « Ce qui m'a le plus frappé en étudiant la théorie de l'évolution, comme exposé de l'origine de l'homme, c'est de voir jusqu'à quel point c'est la théorie elle-même qui a influencé le développement des preuves, le caractère inconséquent du raisonnement, et la somme d'hypothèses qui caractérise toute l'argumentation... On nous invite à abandonner notre conviction que c'est Dieu lui-même qui a formé l'homme à son image, sur cette base, qu'il y a lieu d'attendre, pour une époque à venir et indéterminée, la preuve » de l'hypothèse contraire qu'on nous avance.

La seconde partie est consacrée à un examen de la théorie de Spencer, qui est traité avec moins de bienveillance que Darwin, quoique toujours avec courtoisie. Curtis l'accuse, entre autres, d'être injuste envers l'opinion contraire dans l'exposé qu'il en donne, et de ruiner les bases de la moralité en renversant la Psychologie.

« Le grand besoin de notre âge, conclut notre auteur, c'est l'étude *psychologique* de l'esprit humain ». Ne craignons pas de nous mettre à l'étude du monde spirituel, dussions-nous même être traités de *métaphysiciens !*... C'est évidemment là, pour certains, la suprême injure!..

J. Gould Schurman, né en 1854 dans la Nouvelle-Écosse, d'abord professeur de Logique et de Métaphysique à « Acadia College » (Nouvelle-Écosse), et actuellement président, depuis 1892, de l'université Cornell à Ithaca (New-York), est l'éditeur de la *Philosophical Review*, le seul grand organe exclusivement consacré à la philosophie spéculative en Amérique, depuis que le « Journal of Speculative Philosophy », dirigé par le Dr Harris, a cessé de paraître. Lui aussi est, en somme, un adversaire de la conception évolutionniste (1).

Dans son premier ouvrage *Kantian Ethics and the Ethics of Evolution* (Londres 1882), il a fait une étude critique de la morale kantienne et de celle de Spencer, attribuant à chacune sa part d'erreur et sa part de vérité. L'Ethique de Kant ne repose au fond que sur « une abstraction vide », mais celle de Spencer est également impuissante à nous expliquer les faits de la moralité, « ces notions et croyances morales inhérentes à notre présent stage de développement, et dont nous demandons l'explication philosophique » telles que l'origine, la validité, la force obligatoire des idées morales etc...

Dans *Ethical Import of Darwinism* (portée morale du Darwinisme, 1887), il reconnaît aux spéculations darwiniennes, en tant que distinctes des

(1) On n'ignore pas que M. Schurman a été président de la première commission américaine envoyée aux Philippines, après le traité de Paris, en 1899.

faits d'observation expérimentale, une valeur « stimulante » (*stimulating*), mais il les regarde néanmoins comme illusoires.

En posant la loi de la « lutte pour l'existence », le Darwinisme semble autoriser le Malthusianisme, et par celle de « la survivance des plus aptes » mener à l'utilitarianisme. La loi morale consisterait donc à s'adapter harmoniquement au milieu social créé par l'évolution ; elle n'aurait de ce fait qu'un caractère dérivé et non primitif, et ne pourrait avoir pour fin que l'hédonisme ou quelque autre conception de ce genre. Néanmoins, considérée en elle-même et indépendamment des spéculations de ses expositeurs, la doctrine évolutionniste n'implique pas l'utilitarianisme et ne saurait nécessiter une Ethique nouvelle ; telle est du moins la thèse de notre auteur.

Belief in God, its Origin, Nature and Basis (La croyance en Dieu, son origine, sa nature et sa base, New-York 1895) est le recueil des « Winkley lectures » qu'il a prononcées en 1890 au collège théologique d'Andover (Mass.). La doctrine de l'auteur se résume dans le terme qu'il a forgé pour l'exprimer, à savoir : le « théisme *anthropocosmique* ; car, pour lui, « les phénomènes de l'univers, ainsi que ceux de la vie humaine, imposent à l'esprit pensant le postulat d'un fondement suprême de toutes choses que nous sommes autorisés à décrire comme un esprit conscient et un père aimant. »

S. W. Dawson (1820-1899), anciennement principal de l'université Mac Gill à Montréal, et célèbre par sa découverte du plus ancien des fossiles connus, l'*Eozoon Canadense*, retrouvé dans les stratifications géologiques de Laurentides, a toujours été un adversaire résolu de l'Évolution, à tel point « qu'un petit nombre des plus zélés darwinistes l'ont décrié comme un blasphémateur de leur idole ».

Dans *The Earth and Man* (9e édit., 1886, La terre et l'homme), et *Modern Ideas of Evolution as related to Religion and Science* (Les idées modernes de l'Evolution dans leurs rapports avec la religion et la Science, 4e édit., Londres, 1890), il cherche à étudier, « à la lumière des faits et des principes scientifiqnes, la validité de cette philosophie brillante et multiforme de l'univers, qui semble avoir conquis un si grand ascendant sur la science et la littérature de notre temps. Les conclusions de l'auteur ne sont peut-être pas de nature à satisfaire les spécialistes enthousiastes et les amants de la nouveauté, mais elles peuvent servir à mitiger les extrêmes du sentiment et de la conviction, et s'harmoniser avec ces opinions plus sobres que nous voyons parfois réapparaître après les révolutions précipitées ». Il y a une grande analogie entre le point de vue adopté par Dawson et celui de Ticknor Curtis.

L'*Anthropologie*, qui, à raison de la présence et de la survivance, au

moins partielle, des races autochthones sur le sol du Nouveau Continent, et des rapports historiques qu'ont eus avec elles des peuples indo-européens immigrés, devait présenter en Amérique un intérêt spécial, a été l'objet de recherches et d'études scientifiques de grande valeur.

Le *Bureau d'Ethnologie* et la *Smithsonian Institution* (1), organisée par le Congrès en 1846, ont contribué puissamment, par des travaux et des publications diverses, au progrès de la science ethnologique.

C'est sous les auspices de la « Smithsonian Institution » que parut d'abord, en 1873 (réédit., New-York, 1878), *Ancient Society*, par *Lewis H. Morgan* (1818-1881), « la plus compréhensive étude de la *gens* qui ait jamais été écrite, et l'une des plus importantes contributions à la théorie évolutive » (Curtis). Elle a reçu les honneurs rares d'une traduction en allemand (Stuttgart, 1889).

Daniel G. Brinton (1837-1900), de l'université de Pensylvanie, a publié également, en 1891, *The American Race*, étude linguistique et ethnographique approfondie des tribus indigènes de l'Amérique du Nord.

Alors que Morgan semble conclure à une parenté primitive des races américaines et de la grande race asiatique connue sous le nom de touranienne, Brinton, au contraire, tout en considérant les Américains aborigènes comme des immigrés, semble regarder l'apparition de l'homme au Nouveau Monde comme extrêmement ancienne, et peut-être antérieure à l'une au moins des périodes glaciaires, alors que la configuration du Nouveau Monde rendait celui-ci plus accessible à une immigration venue des côtes occidentales de l'Ancien.

Ces deux ouvrages, à la mention desquels nous nous bornerons pour le présent, sont les deux contributions les plus marquantes fournies par des Américains à la science ethnologique, dans un des départements où ils sont tout spécialement outillés pour ces recherches.

Les lecteurs, qui auront eu la patience de suivre jusqu'ici avec quelque attention notre esquisse de l'histoire du mouvement philosophique dans l'Amérique du Nord seront sans doute moins étonnés de nous entendre affirmer maintenant que les Américains sont un peuple à l'esprit naturellement religieux et qu'ils sont hautement sympathiques, dans l'ensemble, à l'idée chrétienne, dont, tout en se défendant de toute attache strictement confessionnelle, ils aiment à s'inspirer dans leurs principes moraux, sociaux politiques ou économiques.

(1) Ainsi dénommée de James Smithson, un Anglais qui, en 1829, légua toute sa fortune, cinq cent quinze mille dollars, « aux États-Unis d'Amérique, pour fonder à Washington sous le nom de *Smithsonian Institution* un établissement consacré à l'accroissement et à la diffusion de la science parmi les hommes ».



Par les divers extraits que nous avons eu l'occasion de donner, on aura pu voir quelle part et quelle importance sont attribuées, par les hommes de pure science, aux préoccupations de la pensée religieuse, sans compter l'empire considérable qu'elles continuent à exercer sur les masses, même non catholiques.

On ne doit donc pas être trop surpris, en dépit de l'inexplicable préjugé en sens contraire qui existe chez tant d'Européens à l'égard de l'Amérique, de rencontrer cette assertion d'un évêque catholique des États-Unis à son retour d'un voyage en Europe : « Ce que j'ai vu me donne à croire que nous autres, Américains, nous sommes bien le peuple le plus religieux qui soit au monde !... »

Il est vrai que la plupart des protestants n'étant tenus, de par les lois de leurs dénominations respectives, à aucune pratique *extérieure* de culte, ils s'abstiennent en assez grand nombre de ce à quoi ils ne sont pas considérés comme obligés; tandis qu'au contraire, ainsi que chacun le sait, la quasi-unanimité des communiants catholiques inscrits sont pratiquants, conformément aux prescriptions de l'Église romaine.

Si donc l'influence de l'idée religieuse, en dépit des défaillances dues à la faiblesse de la nature morale de l'homme, doit se mesurer à son effet pratique sur l'esprit, les mœurs et les institutions publiques, l'Amérique est toujours, quoi qu'on en ait dit, une nation chrétienne bien qu'officiellement indépendante de toute attache à une forme de religion particulière.

Les impies pratiques et avoués y sont une infime et ridicule minorité (1), dont l'influence est nulle sur l'opinion, portée à considérer l'existence du sentiment religieux dans un individu, comme une grandeur et une noblesse, et son absence comme un vice et une infirmité de nature.

Ce sentiment délicat et élevé, fait de respect, d'humilité, de justice et d'idéalisme, qui s'appelle le sentiment religieux, est donc respecté, honoré et encouragé par l'opinion sans acception de connexion confessionnelle spéciale.

Cela étant, nous ne surprendrons personne en disant que les questions religieuses, considérées spécifiquement comme telles, sont un objet d'attention, même dans le monde scientifique. — attention qu'elles ne rencontrent peut-être nulle part au même degré, excepté en Angleterre et dans certaines régions particulières de l'Europe.

Naturellement, nous ne pouvons nous proposer fût-ce seulement d'initier nos lecteurs à la « littérature » religieuse des États-Unis, nous voulons simplement, pour ne rien omettre de ce qui peut présenter un intérêt

(1) Les recensements officiels n'accusent l'existence que d'environ cent à cent cinquante mille « agnostiques » (on n'oserait pas se déclarer *athée*) sur le territoire de l'Union, pour une population totale d'environ soixante-seize millions d'habitants.

philosophique même indirect, signaler les productions les plus marquantes dans cette branche chez les non-catholiques.

Le Rév. *James Freem Carke* (1810-1892), l'un des adhérents du mouvement transcendantaliste, a publié (19e édit., 2 vol., Boston, 1883) *The ten great Religious of the World* (Les dix grandes religions du Monde). C'est une étude comparée des cultes chinois, brahmanique, bouddhique, zoroastrien, égyptien, grec, romain, teutonico-scandinave, juif, mahométan et chrétien. Ce dernier, lui, est un « plérôme de vie, une religion de progrès et d'unité universelle ».

Alexandre Vjets Griswold Allen, professeur au séminaire théologique épiscopalien de Cambridge (Mass.), l'auteur d'une biographie de Jonathan Edwards que nous avons eu déjà l'occasion de mentionner, a fait paraître, entre autres ouvrages de valeur, *The Continuity of Christian Throught* (La continuité de la pensée chrétienne). C'est la publication des *Bolhen lectures* qu'il avait prononcées en 1883. Son idée fondamentale est que l'histoire de la théologie chrétienne est plus qu'une succession accidentelle d'événements, car une intention et une idée se poursuivent à travers les phases de son progrès.

C'est dans ce sens que sont successivement étudiées les théologies grecque ou trinitaire, latine ou augustienne, médiévale, protestante, le conflit avec le rationalisme, et la renaissance religieuse qui a coïncidé avec le début du dix-neuvième siècle. Le résultat est un tableau historique d'ensemble de l'évolution de la pensée chrétienne.

L'auteur parle en termes favorables de saint Thomas d'Aquin, et semble saluer avec bienveillance la renaissance de ses doctrines due à l'influence de Léon XIII.

J. L. Diman, professeur à l'université Brown (Providence), a publié « *The theistic argument* as affected by recent theories » (1882). Il tient que la science récente nous nécessite irrésistiblement à accepter l'idée de l'existence de Dieu comme cause immanente et efficiente, et que les modes d'opération, mis en lumière par la science moderne, sont en harmonie avec les postulats fondamentaux du christianisme.

Ce sont des vues toutes semblables qui ont inspiré *George P. Fisher* dans son ouvrage *Grounds of theistic and christian belief* (Fondements de la croyance théiste et chrétienne, New-York, 1895).

Samuel Harris, président de Bowdoin Collège, est l'auteur de *Self-revelation of God* (Révélation personnelle de Dieu, New-York 1889) et de *Philosophical Basis of Theism* (New-York, 1883 et 1894).

Nous citerons enfin un auteur, *Bordon Parker Bowne*, dont nous avons déjà fait mention dans notre étude sur l'*Influence écossaise* (1) et auquel il

(1) *Revue Thomiste* septembre 1902.



convient de faire une part plus considérable dans notre tableau du mouvement philosophique aux États-Unis.

Idéaliste objectif du type de Lotze, dont il a été l'élève, il s'est révélé critique pénétrant du sensationnalisme matérialiste, qu'il a combattu dans une forme parfois quelque peu dogmatique et sarcastique.

Théiste ardent, il s'est fait le tenant des doctrines de la spiritualité, de la personnalité de l'âme humaine, ainsi que de la foi chrétienne.

Son style varié et expressif, « il est incapable d'écrire une page monotone », lui a valu beaucoup de lecteurs, même en dehors des milieux strictement philosophiques, où, cependant, sa valeur n'a peut-être pas trouvé toute la justice qui lui serait due.

Réaliste critique en épistémologie, et défenseur de l'intuitionnisme contre le sensisme pur, il a publié, dans le domaine spécial de la philosophie religieuse, *Philosophy of Theism* (New-York, 1887) et, tout récemment, *The Christian Religion*, *The Christian Life* et *The Atonement* (L'expiation, New-York 1890-99-1900).

Ces derniers essais ont été cités par le professeur *James* de Harvard, dans son grand ouvrage *Varieties of religious experience* (Variétés du sentiment religieux, 1902), comme « ces admirables opuscules rationnels que tous devraient avoir lus » (1).

La littérature religieuse des Américains, à se confiner à la seule théologie protestante, représente un champ presque inépuisable, dans lequel nous ne pouvons même entrer sans risquer de sortir du cadre de notre étude.

Il nous suffit d'avoir signalé les principaux ouvrages qui peuvent avoir un intérêt, au point de vue de l'objet de notre investigation présente.

F. L. van Becelaere,
des Frères Prêcheurs.

Ottawa.

(1) Ces détails relatifs à Bowne nous sont communiqués de Yale par une autorité dont nous devons, par respect pour la demande qu'elle nous en a faite, taire le nom.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Les dons du Saint-Esprit dans les saints Dominicains par le T. R. P. Gardeil (Paris, 1903, Lecoffre).

La théologie de saint Thomas, dit-on souvent, est une de ces œuvres où les chrétiens vivant dans le monde peuvent difficilement pénétrer. Beaucoup d'âmes avides de la connaître se la représentent comme une montagne inaccessible, d'où l'on découvre sans nul doute de vastes horizons sur l'homme et Dieu, mais que les initiés seuls osent gravir.

Ce livre répond pleinement aux désirs de tous les esprits fatigués des mièvreries de certains mystiques modernes et affamés de vérité profonde et substantielle. Cette étude de psychologie surnaturelle sera pour eux l'aliment fort que leur piété attend.

Nous voudrions en donner une rapide analyse.

Dans une introduction théologique, l'auteur examine le rôle des dons dans l'économie de notre vie spirituelle. Qu'est la charité sans les dons? Que devient-elle avec les dons ? Cette lumineuse antithèse met en relief la distinction des dons, des vertus théologales et des vertus infuses. Ce problème délicat entre tous, est traité avec une pureté de doctrines qui décèle, chez l'auteur, une connaissance approfondie de la Philosophie et de la Théologie de saint Thomas. Des analogies heureusement choisies donnent à la pensée une expression originale et surtout très vivante.

La charité incarne l'ordre surnaturel tout entier. Elle est « comme le point de pénétration par lequel Dieu, résidant dans l'essence de l'âme, envahit ses puissances..... le centre d'où il dirige les opérations des vertus infuses ».

Les vertus infuses sont « comme les canaux par lesquels l'Esprit de Dieu, âme de notre charité, se répand dans toutes les parties de l'homme... car il est dans l'ordre des choses que le cœur irradie dans toute l'activité ».

Toutefois la charité et les vertus infuses étant réellement et proprement des vertus actives, l'Esprit-Saint se plie au mode d'agir de nos facultés humaines. Et ainsi, bien que la fin de notre activité dépasse nos capacités natives, rien n'est changé dans le fonctionnement ordinaire de notre monde intime. Les vertus théologales sont réglées par la foi qui correspond au mode de comprendre, étroit et limité, qui est le propre de l'homme; les vertus infuses adaptent, par une juste proportion, les actions et les passions humaines à notre fin surnaturelle.

Mais l'Esprit-Saint, pénétrant en maître dans l'âme du juste, peut-il devenir « le régulateur immédiat de ses actions »?

Oui, cette touche directe de Dieu sur notre activité intérieure est possible. Aristote admettait déjà qu'une extraordinaire fortune, une vertu héroïque, le génie, sont dus à des influences spéciales de la première intelligence; à plus forte raison, l'âme du juste, habitée par la grâce, est-elle un terrain tout préparé à l'action directe de la Divinité.

De plus, l'Écriture, interprétée par l'Église, nous certifie l'existence de dons spéciaux, distincts, supérieurs aux vertus morales.

Cette intervention divine aura pour résultat définitif de faire de l'Esprit Saint lui-même le régulateur immédiat de notre activité morale surnaturelle. « La raison sera remplacée par un principe meilleur qu'elle-même ». Et ces dons ne seront pas en nous des motions transitoires, mais des formes permanentes; par eux nous aurons « comme une mainmise sur le souffle de l'Esprit ».

Telle est, brièvement résumée, la substantielle doctrine de cette introduction. Aux âmes peu habituées aux spéculations théologiques, elle paraîtra sans doute austère, mais à mesure qu'elles la méditeront, la lumière se fera rayonnante et au travers de la formule métaphysique elles sentiront passer la vie.

Dans le premier chapitre, l'auteur donne une analyse plus complète de la vie surnaturelle. Pour nous la faire comprendre, il la montre d'abord à son apogée, c'est-à-dire dans la vision béatifique. C'est en effet la même réalité qui fait le fond de la vie du ciel et de la vie surnaturelle terrestre : « Dieu habite dans nos cœurs aussi réellement qu'il habite dans le cœur du Bienheureux. » L'activité de l'Esprit-Saint résidant au fond de l'âme surnaturalisée se manifestera par les vertus théologales, les vertus infuses et par les dons qui seront ces dispositions habituelles la portant à consentir facilement à ses inspirations. Et ainsi, grâce aux dons, « notre organisme surnaturel est comme doublé ».

Dans les chapitres suivants, l'auteur étudie chaque don en particulier. La méthode qu'il suit est à la fois simple et captivante. Il expose d'abord l'analyse spéculative du don, son caractère spécifique, puis il le fait vivre, en montrant comment les saints de la famille dominicaine en ont réalisé les différents aspects. Cette alliance de la théorie et de la pratique, s'ajoutant à une étude psychologique approfondie, donnent à l'ouvrage tout entier un intérêt soutenu.

Saint Louis Bertrand figure le don de crainte « au service de la sanctification personnelle »; saint Vincent Ferrier représente le don de crainte apôtre; en sainte Rose de Lima s'épanouit « la fleur délicate et tremblante de la crainte filiale ».

Sainte Catherine de Ricci demeure le type du premier aspect du don de force : l'attaque; saint Jean de Gorcum, dans son martyre, en incarne le second : la résistance; saint Pierre de Vérone les réalise tour à tour par sa patience et son intrépidité.

La piété filiale envers Dieu prend avec sainte Agnès un caractère de confiance touchante; plus mâle en saint Pie V, le pape du Rosaire, elle symbolise chez saint Raymond l'amour des souvenirs et des traditions de la famille religieuse « dont Dieu est le Père et la Mère, Marie ».

Saint Antonin nous apparaît cemme une vivante image du don de conseil, « cette prudence inspirée de Dieu ».

Dans les phases successives de la vie de saint Dominique le don de science, sens divin des choses humaines étudiées dans un but apostolique, se manifeste avec éclat, et saint Hyacinthe, apôtre de la Pologne et disciple préféré du Bienheureux Patriarche, « promène aussi sur le monde le même regard triste et consolé ».

Le don d'intelligence, intuition profonde et sentie du surnaturel, est l'apanage de sainte Catherine de Sienne, « voyante extatique et modèle des pénitentes ».

Enfin le don de sagesse,« jugeant toutes choses au point de vue divin », resplendit dans la vie et la doctrine de saint Thomas et leur donne un caractère incomparable de beauté pacifiante.

La 9[e] méditation est consacrée à l'étude des dons du Saint-Esprit dans le très pur cœur de Marie ; l'auteur nous les montre réalisés dans une série de tableaux sobres, mais saisissants, et empruntés aux principaux épisodes de sa vie.

L'ouvrage se termine par un exposé théologique et mystique de la transfiguration des dons au ciel.

On a souvent comparé la théologie thomiste au flambeau illuminateur et embrasé dont parle l'Écriture. Ce double caractère de la tradition dominicaine se retrouve à chaque page de ce livre. La contemplation du merveilleux dynamisme que l'Esprit-Saint crée en nous, enrichit la foi de lumières nouvelles, en même temps que, dans le cœur surnaturalisé par la charité, s'éveille le désir irrésistible de vivre cette doctrine forte et profonde, par une docilité plus grande à ses sublimes inspirations. Le but que se proposait l'auteur est donc bien rempli.

X. X. X.

Johannis Capreoli Tholosani, Ordinis Prædicatorum, Thomistarum principis Defensiones theologiæ divi Thomæ Aquinatis, de novo editæ cura et studio RR. PP. Ceslai, Paban et Thomæ Pègues, ejusdem Ordinis. — Tomus V. Tours, Cattier.

Le troisième volume des *Defensiones* de Capréole, paru l'an dernier,

nous donnait l'exposé complet de la doctrine de saint Thomas sur *le monde angélique*, avec un précieux complément pour la psychologie thomiste. Le présent volume, qui vient de paraître, plus mêlé dans son objet, traite de diverses questions prises, comme toujours, dans l'ordre suivi par le maître des sentences. Citons, parmi les principales, la question si abstruse de *la quantité*, puis diverses questions sur *l'âme*, dont l'une en particulier nous donne la vraie pensée de saint Thomas sur ce point obscur, où gît la source de l'inégalité des âmes. Viennent ensuite diverses questions sur *le libre arbitre, la grâce et le péché originel*. Capréole fait sienne ici la doctrine de saint Augustin, maître en la matière, exposé par un de ses disciples les plus fidèles, Grégoire de Rimini. Une série de questions sur le *péché* termine le volume. Capréole discute et résout ce problème, difficile entre tous, avec son habituelle profondeur, en poussant ses recherches jusqu'aux racines dernières de l'ordre moral.

Ce quatrième volume est aussi parfait que le précédent comme exécution, comme exactitude irréprochable des textes, vérifiés toujours sur les meilleures éditions et les meilleurs manuscrits. Les éditeurs ne calculent pas leur travail pour donner un ouvrage vraiment critique et définitif, destiné à rendre de grands services, non seulement pour l'intelligence de la doctrine du Docteur angélique, mais encore pour l'histoire de l'École thomiste, dont Capréole résume et couronne glorieusement la première période.

P. G.

Louis Couturat : *La logique de Leibniz d'après les documente inédits.* (Paris, Alcan.)

Dire que M. Couturat a écrit le meilleur ouvrage historique qui existe sur la logique de Leibniz, serait certainement insuffisant. Nous croyons qu'il aurait été impossible de mieux faire, dans l'état actuel de nos connaissances. Le volume qu'il nous a donné, suppose un labeur énorme; des documents très nombreux ont été utilisés par l'auteur, mais tous ont trouvé si naturellement leur place dans le cadre tracé par M. Couturat, qu'il n'en résulte aucune lourdeur. On suit l'auteur avec aisance dans l'ordre logique et chronologique des travaux de Leibniz; et il est difficile, en prenant une vue synthétique de toutes ces idées, de ne pas conclure avec lui que la logique est vraiment l'âme, la source de toute la philosophie leibnizienne.

L'ouvrage contient un nombre considérable de notes, rapportant les paroles mêmes du philosophe. C'est là un avantage très précieux. Beaucoup de ces textes sont peu connus, d'autres ne le sont point du tout; et plusieurs ménagent au lecteur de véritables surprises.

Il importe aussi de mentionner les appendices publiés à la suite de l'ouvrage, où l'on trouve des détails curieux ou instructifs sur certaines questions secondaires que le livre même n'avait pu qu'effleurer.

Il ne peut évidemment être question d'analyser ici ce magistral ouvrage; on ne saurait le résumer sans lui nuire, et il nous paraît préférable de nous attacher à quelques idées, fondamentales, croyons-nous, et qui font réfléchir.

L'a-t-on assez répété! Oui, la quatrième figure des syllogismes est absolument valable. Mais il n'en est pas moins évident que, surtout au point de vue de l'extension préconisé par l'auteur, cette figure prête le flanc à des critiques qui ne s'appliquent en aucune manière aux autres. Si le terme moyen est prédicat dans la majeure, il doit contenir le grand terme dans son extension; celui-ci est donc moins étendu que lui; mais ce grand terme est évidemment le prédicat du petit terme dans la conclusion. Or, ce dernier est non seulement plus grand que lui en extension, mais même plus grand que le terme moyen dont il est le prédicat dans la mineure. C'est là une anomalie, qui place la quatrième figure dans une catégorie à part. Je doute d'ailleurs qu'un homme, désireux d'être compris ou de se comprendre, ait jamais raisonné en quatrième figure.

Une autre difficulté syllogistique, à laquelle M. Couturat fait constamment allusion, est le double point de vue de l'extension et de la compréhension, auquel on se place pour interpréter le syllogisme. Aristote insinue plutôt l'aspect « compréhensif »; et bien que les scolastiques aient surtout envisagé le raisonnement comme basé sur l'*extension* des termes, Leibniz paraît retourner au point de vue d'Aristote, avec, comme résultat, d'inextricables difficultés, qui ont fait échouer plusieurs de ses travaux logiques. M. Couturat préconise nettement les théories qui justifient le syllogisme par l'*extension* de ses termes. A son point de vue, comme protagoniste de schématisme universel et de calcul logique, il a parfaitement raison. Mais si la logique se base sur les opérations qui se passent réellement dans nos intelligences; si elle doit servir à autre chose qu'à prouver que « Pierre est un animal » parce qu'il est compris, comme individu, dans l'espèce « homme », laquelle se trouve dans le genre « animal »; si enfin elle doit maintenir le contact avec les phénomènes mentaux pour les guider à tous les stades de leur évolution, le point de vue de la *compréhension* est absolument indispensable, et même, *au début*, seul légitime. Un problème étant posé, — et remarquons qu'il doit se poser avant de tomber sous l'examen de l'esprit, — nous avons un prédicat possible, ou supposé tel, d'un sujet à examiner. Or, pour savoir si ce prédicat doit lui être adjoint, nous n'avons d'autre moyen que l'analyse progressive du sujet; c'est-à-dire que, dans nos raisonnements réels, nous examinerons les termes au point

de vue de leur *compréhension*. Pour se placer au point de vue de l'*extension*, le problème doit être résolu au préalable. Comment, en effet, placer une notion sous un genre déterminé, si ce n'est en raison de son contenu réel, de ses « notes », de sa compréhension? Mais celle-ci une fois connue, la question ne peut plus se poser. La réponse est découverte.

C'est là d'ailleurs un point que les logiciens en général, et les logiciens calculateurs en particulier, perdent trop souvent de vue. Leibniz suppose, avec une aisance qui confine à la naïveté, qu'on réduira toutes les idées à leurs éléments simples, lesquels seraient représentés par leurs caractères respectifs, et se prêteraient dès lors à toutes les manipulations que l'algèbre fait subir aux nombres. Cette hypothèse n'est qu'une illusion de mathématicien, obsédé par son image quantitative. Mais négligeons cela pour le moment. Supposons que toutes les notions complexes soient réduites à des éléments simples, qu'y aura-t-il encore à chercher? Absolument rien! Sans combinatoire, sans caractéristique, on possédera la science universelle; et je pense bien que Leibniz l'a vaguement entrevu par moments.

De fait, la syllogistique, aussi bien traditionnelle que mathématique, démontre ce qui est trouvé au préalable. Naville, dans sa « Logique de l'hypothèse », entrevoit ce qui manque à toute logique, mais sans parvenir à formuler cette lacune d'une manière générale. Leibniz affirme que la logique est l'art d'inventer. Elle n'est rien moins que cela jusqu'à présent. Une vérité étant découverte, on l'exprime par un jugement, dont le prédicat se voit dans le sujet, directement ou par l'intermédiaire d'une autre notion. Mais alors il importe d'incorporer la nouvelle vérité dans le corps des doctrines déjà acquises, il importe de faire une synthèse plus ample; il faut découvrir sous quelle notion le sujet du jugement trouvé se rangera désormais en raison de son nouveau prédicat. C'est alors que l'art syllogistique intervient; et si l'on parvient à donner aux formules qu'il construit une allure algébrique, nous ne nous en plaindrons pas.

C'est là notamment la vraie portée du calcul logique, qui, dans ces derniers temps, s'est imposé à l'attention. Je suis bien loin d'en contester la valeur: j'espère que les progrès ultérieurs élimineront les gaucheries qui en restreignent encore et compliquent les applications. Mais n'oublions pas ses inconvénients; et surtout, ne lui demandons pas ce qu'il ne peut point donner. Il n'est pas absolument désirable de réduire le syllogisme à une opération purement mécanique et imaginative : la facilité des transformations algébriques fait parfois disparaître la vraie science, la vue intellectuelle des rapports quantitatifs. Le calcul logique réduit les notions mentales d'une façon absolument artificielle et un peu dangereuse, à des

éléments en quelque sorte homogènes; car telle est bien la condition requise pour qu'on puisse les soumettre à des opérations aux allures mathématiques. Mais surtout, ce serait une illusion de croire que la science universelle en sortira. Comme nous le disions tantôt, le calcul logique, comme dans une très grande mesure la syllogistique des scolastiques, ne fait que synthétiser et rendre communicable ce qui a été bien compris auparavant par l'intelligence individuelle. Qu'on le remarque bien, ce n'est pas là une critique à l'adresse des Leibniz, des Schrœder, des Peano, des Couturat. C'est un avertissement pour ceux qui, trompés par les apparences d'une discipline peu familière, croiraient que désormais la liberté morale, la prédétermination physique ou l'objectivité des concepts idéaux se prouveront par le calcul.

M. Couturat fait appel aux études pour achever ou perfectionner la logique. Il a vingt fois raison de reprocher à Kant une phrase malheureuse où il affirme que, depuis Aristote, la logique est une science parfaite. Mais nous ne croyons pas que les lacunes signalées par l'éminent auteur soient les plus importantes, ni même que toutes ces lacunes soient bien réelles (1). Ce qu'il importerait avant tout de surprendre et de systématiser, ce sont les opérations intellectuelles qui nous mènent vraiment de l'inconnu au connu, et qui sont toutes antérieures au syllogisme. Ce chapitre de la logique n'est pas, hélas! à la veille de s'écrire.

Que dire de Leibniz lui-même, tel qu'il se dégage du beau livre que lui a consacré M. Couturat? Le jugement du savant auteur me paraît définitivement acquis : tout son système est un panlogisme outrancier. Si la force de son génie se fait merveilleusement jour dans ses synthèses grandioses, dans ses fécondes initiatives, dans ses découvertes incontestables; si le travail de M. Couturat fait voir, sous un jour plus favorable, des doctrines que tout le monde croit comprendre, juge avec sévérité, et dont il faudra chercher la vraie signification dans cet ouvrage; il n'est pas moins certain que Leibniz a eu des défaillances vraiment surprenantes. Trop confiant dans un point de départ très discutable, il comprend rarement la force des difficultés innombrables qu'il heurte en chemin, et invente, pour les vaincre, des théories qui trop souvent sont un défi au bon sens.

Qu'on me permette une dernière remarque : L'opposition radicale entre Leibniz et Kant, que l'auteur semble affirmer dans sa préface, ne me paraît pas admissible. Il est clair que Leibniz ne connaît pas les jugements syn-

(1) Nous croyons notamment qu'il y a parfaitement moyen de donner à la copule *est* une portée tout à fait générale. Ce n'est pas la logique traditionnelle qui se trouve en défaut; je crains bien que ce ne soit le schématisme de M. Couturat. Qu'on me permette de signaler ici une erreur de fait. Il n'est pas exact que, pour les scolastiques, *esprit* est le genre prochain de Dieu. Pour les scolastiques, cette phrase n'aurait même aucun sens acceptable.

thétiques *à priori*; mais il n'est pas moins certain que son « panlogisme » pourrait être envisagé comme la base même des ingénieuses constructions de Kant. Si toute la réalité correspond rigoureusement à l'ordre rationnel, au point que « *toute proposition est réellement analytique* », il est assez naturel de se demander si cet accord surprenant ne résulte pas du sujet pensant, si l'objet réel ne s'adapte pas à la pensée, parce que celle-ci la constitue. Du panlogisme de Leibniz au criticisme de Kant, il n'y a qu'un pas. Un pas de géant peut-être, que Kant seul peut faire; mais on n'est point autorisé à parler ici d'opposition; et nous persistons à croire, malgré l'assertion de M. Couturat, que la pensée kantienne a des attaches très nombreuses avec les philosophies antérieures, qui avaient pris naissance sur le sol germanique.

Fr. M. P. de Munnynck, O. P.

Premières Vérités, par le P. Hébert, O. P. (Maison de la Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris.)

Voici un volume de conférences pas banal du tout et très moderne. La première conférence indique le « programme général » de celles qui suivent : elle traite du « rôle de l'histoire dans l'étude des vérités de la foi »; et c'est bien à la lumière de l'histoire que le Révérend Père étudie les premières vérités : Dieu, la Création, la Providence, la nature humaine et sa destinée. C'est vraiment une « consultation historique » faite « dans un esprit de sage critique, c'est-à-dire n'affirmant rien que de certain et de communément admis par les auteurs les plus récents et les mieux informés; — dans un esprit de synthèse permettant de saisir les lignes générales sans se perdre dans l'infini multiplicité des détails; dans un esprit de réflexion et de jugement supérieur aidant à dégager des faits généraux leur loi providentielle et leur enseignement ».

Sur ce fond solide autant qu'actuel, court une parole pleine d'allure e de spontanéité. Le Révérend Père a tenu à nous donner ses discours tels qu'ils ont été prêchés dans leur « style parlé ». Les amis de l'éloquence vraie ne s'en plaindront point, pas plus que ne se plaindront, des notes bibliographiques placées après chaque conférence, ceux qui sont épris de critique amoureuse des « sources ».

A. V.

Questions adressées aux Philosophes. Notes posthumes, écrites en 1840, par le Père Hernsheim, ancien élève de l'École normale supérieure et l'un des quatre premiers compagnons du Père Lacordaire, avec une Notice

sur le R. P. Hernsheim, par le R. P. Danzas. (Paris, Lecoffre, 1903, in-16, VI-104 pages.)

On trouvera dans ce petit livre deux documents :

Le premier est la réédition d'une notice publiée en 1856 par le R. P. Danzas, l'un des premiers religieux de la restauration dominicaine effectuée en France par le Père Lacordaire. Il a été le compagnon de la vie religieuse du Père Hernsheim. Son récit est celui d'un confident et d'un témoin.

Le second est la reproduction fidèle et intégrale d'un manuscrit écrit de la main du Père Hernsheim. Il est intitulé : *Questions adressées aux Philosophes*. Il porte en sous-titre : *sans ordre* ; et, à l'angle de la première page, cette date : 1840.

Hernsheim fut, on le sait, un pascalisant fervent, si fervent qu'il ne se contenta pas, comme nombre de pascalisants contemporains, de goûter la prose de son auteur préféré, et de se donner, à sa lecture, d'émouvantes impressions psychologiques. Il vécut réellement son Pascal ; il le pria ; il le suivit à la trace, et quand il fallut « prier », il pria. « Je t'écris deux mots dans ma faiblesse, dit-il en décembre 1838 à un ami. J'ai craché le sang et je n'en reviendrai certainement pas. Je lis un peu de Pascal qui me convertit. »

S'il eût vécu à notre époque, il se serait peut-être contenté de nous donner une édition critique. Venu dans un âge plus simple, plus sincère, moins exigeant peut-être, c'est de sa vie qu'il fit une édition nouvelle aux *Pensées*, édition non critique il est vrai, mais de celles dont l'Apôtre a dit : *Scripta non atramento sed spiritu Dei vivi.*

Ces Notes posthumes lèveront un coin du voile qui nous dérobe la vie du philosophe converti. Elle sont contemporaines du moment de sa première lecture de saint Thomas. Cette lecture fut, en effet, accompagnée d'un vif mouvement d'aversion pour les doctrines qui lui avaient été enseignées par l'Eclectisme : « Mon cher ami, écrit-il en 1840, je n'ai encore lu qu'un demi-volume ; mais le rouge me monte au visage, et je suis honteux pour notre siècle quand je pense qu'il ne s'occupe pas de pareils livres, qu'il réfute les enseignements qui y sont contenus, et qu'il les réfute sans les connaître. Je rougis de honte, et peu s'en faut que je ne manque de charité quand je vois que c'est M. N... et d'autres qui sont les philosophes de la France et qu'on parle à peine de saint Thomas, et je suis encore tout effrayé de penser que j'ai failli passer ma vie dans cet illustre corps, occupé à lutter contre ce que je n'aurais même pas connu. » L'ensemble de cette lettre manifeste un état d'esprit qui coïncide avec celui que nous rencontrons dans les Notes que nous publions, témoin ce passage parmi beaucoup d'autres :

« Nos philosophes disent qu'il faut débuter par la psychologie; moi, je dis qu'il faut débuter par la prière, ou plutôt ce n'est pas moi, mais l'Église catholique qui dit cela. Les philosophes sont obligés d'admettre que Dieu, s'il le veut, peut les éclairer de sa lumière, et qu'il le doit vouloir d'autant plus qu'on l'implore avec plus de zèle: qui n'accorderait pas cela serait insensé et nous ne voulons pas discuter avec les insensés. Voici donc des hommes qui prient et des hommes qui ne prient pas, et ceux qui ne prient pas prétendent avoir trouvé tout seuls la vérité. De quel droit? N'y a-t-il pas contre eux cette présomption qu'ils n'obtiendront pas ce qu'ils n'ont pas demandé, ou que se demandant tout à eux-mêmes, ils n'obtiendront que ce qu'eux-mêmes peuvent donner : une science vaine, des lueurs incertaines plutôt que des lumières vives, des imaginations ingénieuses et passagères plutôt que des vérités franches et durables. La vérité éternelle ne se livre pas aussi facilement que le pensent ces philosophes. Ils violent son sanctuaire en y entrant debout et avec orgueil, elle les punit en s'échappant et laissant à sa place des fantômes aimables et trompeurs, des illusions et des songes ; aussi nos philosophes n'embrassent que du vent. »

Au demeurant, ces Notes ne prétendent rien ajouter à la philosophie contemporaine. L'époque où elles ont été écrites est depuis longtemps dépassée. On y trouvera plutôt une étude de psychologie rétrospective et peut-être, en un sens, suggestive. Israélite, normalien, frère prêcheur, cette trilogie n'est, pour aucun temps, ordinaire. Si le milieu en présence duquel ce drame intérieur s'est déroulé a disparu dans ce qui formait son individualité spatiale et temporaire, la situation d'âme qu'il met à un appartient à l'ordre des choses qui se renouvellent toujours.

La France au dehors. Les Missions Catholiques françaises au XIXe siècle, publiées sous la direction du P. J.-B. Piolet, S. J., avec la collaboration de toutes les sociétés de missions. Illustrations d'après des documents originaux. — 6 vol. in-8° grand jésus, de plus de 500 pages, avec, chacun, plus de 200 gravures et 20 grandes planches. (Paris, Armand Colin.)

Ce grand ouvrage mérite un retentissement considérable, et il est, je crois, en train de l'obtenir. Nous possédions un travail similaire, connu de tous; mais, sous tous les rapports, et sans parler même de mise à jour et d'informations plus récentes, celui-ci le laissera fort loin derrière lui. Il représente un immense travail, fruit d'une collaboration qui ne pouvait être inféconde. Les sociétés de missions du monde entier ont envoyé à l'auteur des documents écrits ou figurés, extrêmement riches. Photographies, gravures, plans, récits, statistiques, le tout a été classé et mis en

œuvre, par l'auteur, de la façon la plus judicieuse, et avec un souci d'exactitude méritoire.

La part qui revient à chacun, dans le grand œuvre de l'expansion catholique au XIXe, a été attribuée avec un évident effort d'équité. Je dis effort, parce que souvent la chose n'est pas facile; sur plus d'un point, les semeurs et les laboureurs se succèdent; et, quand Dieu a donné « l'accroissement », l'homme ne saurait pas dire toujours lequel des ouvriers a plus de part dans la récolte.

Tout le domaine des missions a été parcouru par l'auteur, sous l'empire de préoccupations identiques : faire connaître sommairement chaque région, au point de vue géographique, historique et ethnographique, afin que, connaissant le terrain, le lecteur puisse mieux juger le travail. Un résumé des faits de missions antérieurs au XIXe siècle suit d'ordinaire ce rapide tableau, et enfin, avec détails, cette fois, l'auteur raconte les entreprises tentées, les efforts accomplis, les souffrances endurées et les résultats obtenus.

C'est un grandiose tableau qu'on nous met ainsi sous les yeux ; il y a de quoi rendre fiers les adhérents d'une doctrine qui suscite de pareils travaux. C'est ce qui a frappé l'introducteur, M. Étienne Lamy, et l'écrivain des conclusions, M. Ferdinand Brunetière, ils le disent avec la grâce fluente qui appartient au premier, avec l'énergie un peu rude qui est la caractéristique du second.

Grâce à eux, l'immense gerbe amassée par l'auteur trouve son lien; elle ne s'en épanouit que mieux; mais l'unité se fait, dans l'esprit du lecteur, d'une façon extrêmement heureuse.

L'inconvénient ordinaire de ces grandes enquêtes est de sombrer sous le poids des détails, de demeurer multiples, et donc, de ne point former une œuvre. On doit reconnaître que ce défaut est évité ici dans toute la mesure du possible. L'érudition de l'auteur est très vaste ; il a voulu ne rien omettre; mais, en dépit de ces circulations multiples à travers les océans et les mers, il ne s'est pas noyé; nous le voyons maître de sa matière, dominant son sujet, distinguant tous les fils, et les remettant, sans confusion aucune, aux mains des habiles maîtres qui devaient les nouer savamment.

Est-il besoin de dire qu'en plus de son immense intérêt, ce *Tour du Monde* sera souverainement instructif pour quiconque? Des documents de première main, fournis par des hommes qui ne font point que traverser, en courant, les régions dont ils parlent, ainsi qu'il a lieu d'ordinaire; mais qui vivent sur place, et dont la droiture de pensée, la sincérité scientifique ou religieuse sont au-dessus de tout soupçon; ces documents, dis-je, sont hors pair. Les gravures qui les accompagnent sont

d'un intérêt saisissant, d'une couleur locale qui renseigne mieux, parfois, que de longs récits. Le grand public trouvera là une mine d'informations inépuisable, en même temps que le spécialiste y pourra rencontrer le vrai total au sujet de l'état actuel de nos missions françaises.

Ce monument, véritablement national, réclamait, du côté de l'exécution matérielle, des garanties capables d'en assurer la tenue et, par là, le succès auprès des gens que l'aspect extérieur d'une œuvre impressionne avant toute chose. La maison Colin s'y est employée largement. Papier, impression, gravures, tout est de choix; les amateurs auront satisfaction complète. Nous avons là un magnifique ouvrage de bibliothèque, un splendide cadeau à faire. Nons avons, ce qui vaut mieux encore, un élément d'édification et de réconfort dont nous avons besoin, puisqu'au milieu des souffrances présentes, au sein des ruines amoncelées, notre tentation naturelle serait le découragement et le doute, et qu'il est donc précieux pour nous de voir se dérouler, sous nos regards, cette épopée catholique du XIXe siècle que beaucoup ignorent totalement, que la plupart oublient, et qui contient cependant tant de consolations et de force.

Ne serait-ce pas le cas de répéter ce que, dans des circonstances moins graves, mais toujours similaires, nous avions occasion de dire: « Pour chaque pouce du sol ingrat que lui dispute la vieille Europe, l'Église s'est donné un empire » (1)?

Quand donc nous perdons cœur, et que nous sommes scandalisés de l'affaiblissement partiel et momentané de la foi au milieu de nous, nous raisonnons comme l'homme primitif qui, voyant le soleil baisser à l'horison, le croyait dévoré par une bouche d'ombre et ne savait pas se dire : Il éclaire, là-bas, d'autres horizons; mais, demain, nous le reverrons, rajeuni et joyeux, prêt à illuminer de nouveau notre ciel, à féconder le travail de nos mains et à verser, sur toutes choses, la poésie de sa lumière et la richesse de son action.

A.-D. SERTILLANGES.

(1) Cf. *l'Expansion catholique*, dans *Un Siècle*, Goupil, 1900.

Le Gérant : P. SERTILLANGES.

PARIS. — IMPRIMERIE F. LEVÉ, RUE CASSETTE, 17.

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17.

REVUE THOMISTE

LÉON XIII

Il ne serait pas facile de rêver mort plus sublime que celle de Léon XIII, et plus digne d'un Pape. Les heures ont beau s'écouler, le sentiment d'admiration qu'a produit dans les âmes cette fin du Pontife, subsiste toujours, et grandit même, à mesure que l'esprit, se dégageant de l'émotion de ces derniers jours, repasse dans une vision plus nette les détails principaux de ce drame funèbre qui, pendant plus d'une semaine, a tenu en suspens l'attention du monde entier. Malgré vous, l'image vous revient de cet auguste vieillard, à ses derniers instants; et votre mémoire évoque, sans relâche, ces télégrammes qui nous ont si étrangement remués : « La vie de Léon XIII est en danger ; il a conscience de la gravité de son état; il est parfaitement calme — il garde toute sa lucidité d'esprit, et une surhumaine possession de soi. — Malgré sa faiblesse, et malgré les médecins, Léon XIII a reçu plusieurs cardinaux : il les a entretenus des affaires de l'Eglise qu'il a le plus à cœur, et de ce qu'il faudra faire quand il aura cessé de vivre.— Léon XIII travaille à une poésie, où il chante sa délivrance prochaine des misères d'ici-bas, et recommande son âme, avec une tendre confiance, au Sauveur et à la Vierge; il a, pour tous ceux qui l'approchent, un mot d'affection, ou un sourire de reconnaissance. — Intelligence, volonté, cœur, imagination, tout dans l'âme du Pontife, est demeuré debout; le corps seul est défaillant; l'âme et la mort se le disputent; mais l'âme l'a tellement exploité, utilisé, réduit, en a tellement exprimé toute la vertu, toutes les énergies, qu'elle peut bien le céder; elle n'abandonnera à sa rivale, qu'une ombre.....» Puis, après de décevantes alternatives, sont venues les dépêches tout à fait alarmantes, désespérées, mais nous laissant voir toujours le Pape dans sa merveilleuse auréole de force morale, de foi ardente, de flamme apostolique : « Léon XIII n'a plus de repos, il ne prend presque plus de nourriture... Il a eu quelques moments de délire, où il parlait de la France, de la cause de Jeanne d'Arc, de la Commission des Etudes Bibliques. »... Et ces dernières paroles, dites d'une voix expirante, aux Cardinaux : « Je sais que je quitte l'Eglise dans un moment difficile, mais j'ai confiance en vous, mes fils ! ».....

Et il s'éteint, dans la splendeur des rites sacrés, dans le rayonnement de la sainteté, dans la majesté du Pontificat suprême, entouré des princes de l'Eglise, dans son palais de la Ville Éternelle, son dernier soupir se confondant avec le murmure pieux des regrets et de l'admiration de l'univers.

Et son âme quitte sa dépouille mortelle et en sort à la façon de ces héros qui, ayant eu à défendre une ville contre les ennemis, ne l'abandonnent qu'au moment où tout est en ruines; cédant la place, mais emportant l'honneur.

Vraiment, une telle mort est bien près de ressembler à une apothéose.

Elle n'a été, du reste, que le digne couronnement de la vie du Pontife.

Comment s'est déroulée, noblement et saintement, la longue existence de Léon XIII, tout le monde le sait; et ce serait perdre le temps que de le redire. Aussi bien, l'esprit de ceux qui pensent désire-t-il autre chose : il voudrait entendre, non pas conter la vie, mais apprécier l'œuvre du Pape qui vient de mourir...

Le jugement définitif sur l'œuvre de Léon XIII, il n'appartiendra qu'au temps de le porter, et de le dicter à l'histoire. Les déterminations qu'il a prises étant à longue portée, l'effet ne s'en produira qu'à longue échéance. Mais il est permis, dès cette heure, d'en fixer le caractère général, et de dire que, par son gouvernement, Léon XIII s'est rangé parmi les grands pasteurs de peuples, les grands conducteurs de destinées humaines.

Ce qui fait l'homme de gouvernement supérieur et le distingue, c'est la claire vision, possédée dès l'abord et jamais abandonnée, de la fin à poursuivre, avec la recherche constante et l'emploi suivi, des moyens jugés opportuns... Les esprits médiocres ne voient pas nettement le but à atteindre, n'éprouvent pas même le besoin de s'en rendre compte : ils vont, simplement devant eux, dans l'ornière que leur trace la routine; ils se déterminent, le plus souvent, selon les caprices de leur sensibilité, ou selon les hasards de l'heure; ils gouvernent à l'aventure, et par à-coups. Avec eux, sur le trône, ce n'est qu'une imagination qui est assise; avec les premiers y prend place une raison, et c'est la raison qui, chez eux, tient le sceptre.

Mais combien trop rarement l'on voit, sur les grands comme sur les petits théâtres, la raison assise!

Heureusement, ce devait être le cas pour Léon XIII.

A peine monté sur la chaire de Saint-Pierre, il se recueille,

puis s'élevant dans les hautes sphères de la pensée et de la foi, il jette de là son regard sur le monde des âmes pour en sonder les maux et les besoins. L'on dirait un de ces beaux aigles, qu'on a parfois l'heureuse chance de voir, dans les montagnes, glisser tout à coup du pic où il attendait son heure, s'élancer dans l'espace immense, et, d'un vol royal, planer sur la région, l'explorant au loin, en tout sens, avant de fondre sur la proie plus facile ou préférée.

Et voici ce qu'aperçoit l'aigle du Vatican :

C'est d'abord une effroyable confusion dans les esprits et dans les idées;

Un conflit aigu, et proclamé par beaucoup insoluble, entre la philosophie et la foi, la civilisation, le progrès et l'Eglise;

Les sciences naturelles, affolées de leurs conquêtes, se déclarant capables de dévoiler à l'homme le mystère de ses origines, de sa nature, de ses destinées, le secret même du bonheur. La Science prétendant à devenir la religion de l'humanité, et les Savants voulant en être sacrés, les pontifes;

Le matérialisme triomphant et acclamé, le spiritualisme dédaigné honteusement;

Les dogmes travestis par l'ignorance, encore plus que par la mauvaise foi;

La morale chrétienne perdant à chaque heure son influence, dans la vie des individus et des peuples;

La lutte engagée partout contre la propriété, la famille, la société, entre le capital et le travail, l'ouvrier et le patron, les sujets et les pouvoirs publics;

Les gouvernements à l'égard de l'Eglise, en bien des endroits hostiles, partout en défiance.

Les catholiques divisés entre eux, formés en groupes rivaux..... plus ardents à se combattre les uns les autres qu'à attaquer l'ennemi commun..... Presque partout, nulle discipline, nulle entente, nulle organisation de combat, chacun ayant son avis, croyant tenir en poche le procédé infaillible et sauveur, ajoutant son programme à une infinité d'autres qui, tous, rivalisent et se valent, quant au manque d'autorité, à l'incompétence, à l'outrecuidante prétention de leurs auteurs.

Ce que Léon XIII voit encore :

C'est, en plusieurs pays, la religion compromise par des partis politiques, qui l'ont accaparée et captée, et qui, grâce à toutes sortes de malentendus, ont amené les esprits à confondre leur cause avec la cause chrétienne, faisant croire à beaucoup de gens que, hors de chez eux, tout comme hors de l'Eglise, il n'y a point de salut; et qu'on ne saurait être vrai catholique, si l'on n'est pas dûment cocardé.

C'est un clergé, à coup sûr exemplaire et bien intentionné,

mais peu au courant, peu préoccupé de la marche des idées et de l'état actuel des esprits, ne soupçonnant pas même, trop généralement, qu'il assiste à une crise intellectuelle, à une crise de foi, d'une gravité extrême, profonde jusqu'à menacer les dernières assises et les dernières bases, telle, en un mot, que, si l'histoire nous en raconte de plus bruyantes, elle ne nous en montre point d'aussi universelle ni d'aussi radicale.

C'est, dissimulée dans l'ombre de ses Loges et enveloppés dans le mystère de ses Convents, une société redoutable, fortement organisée, répandue partout, comptant des rois parmi ses affiliés, disposant d'incalculables ressources, et menant par tous pays, contre la foi et l'Eglise catholique, la guerre, mais une guerre sans trêve ni merci, où les séductions de l'or et de la fausse civilisation, les violences du pouvoir, le mensonge et la calomnie perfides, sont pris pour armes tour à tour : j'ai nommé la Franc-Maçonnerie.

C'est enfin, des peuples nombreux assis dans l'ombre de mort de l'hérésie, du schisme, du paganisme.

Voilà, pour ne parler que des maux et des besoins, ce que rencontre dans le monde, le regard de Léon XIII.

Que faire ?

La question se posait, aussi terrible qu'inévitable, et que le spectacle de tout à l'heure était déconcertant.

Et la réponse surgissait d'elle-même, non moins effrayante; car, voici ce qui doit être fait :

Il faut, avant toute chose, assainir les intelligences, en leur versant la lumière; rassurer et gagner les penseurs sincères et amis de la vérité, en leur montrant que la foi catholique, entendue comme elle doit l'être, n'a rien à redouter de la philosophie ni d'une science quelconque, que l'Église n'est réfractaire ni à la civilisation ni au progrès légitime, qu'elle est disposée à faire droit, toujours et en tout, aux bonnes aspirations des individus et des peuples, qu'elle appelle et consacre toutes les découvertes dans le domaine scientifique, aussi bien que toutes les améliorations qui peuvent être réalisées sur le terrain politique, économique ou social, enfin qu'elle ne réprouve et ne combat que deux choses : l'erreur, et le mal.

Les intelligences redressées et remises dans la voie, il reste à agir sur les volontés, à rappeler aux âmes et à leur faire accepter les obligations de la morale chrétienne. Il faut encore, de toute nécessité, ramener l'union parmi les catholiques, organiser leurs forces et les diriger, de telle sorte que

l'armée du Christ, désormais compacte et sûre de ses mouvements, puisse lutter avec avantage contre l'armée de Satan,

Et ce n'est pas tout que le Pape enseigne et parle : il faut que sa voix rencontre, à tous les degrés de la hiérarchie catholique, des échos qui la répercutent, sans la dénaturer ni l'affaiblir. Pour seconder le Pontife, garantir la portée et l'efficacité de sa doctrine et de son action, il faut un clergé, non seulement de vie irréprochable, mais intelligent, instruit, dont la formation intellectuelle soit à la hauteur du niveau scientifique contemporain, qui soit en état de reproduire, d'expliquer clairement, de défendre d'une façon victorieuse contre l'incrédulité moderne, les enseignements du chef de l'Eglise. Au-dessous de l'enseignement Apostolique, doit se trouver la science catholique, qui l'éclaire, le justifie, le développe et aide à le faire accepter. Or, pour le moment, la science catholique, sur plusieurs points, est en retard, et même en un certain désarroi, car ses principaux représentants sont en divergence de vues et suivent des voies opposées. Il est donc urgent de pourvoir à l'instruction du clergé, à la réorganisation de ses études, à l'orientation et au renouvellement de la science sacrée.

Il faudra encore ne pas oublier de démasquer, aux yeux des fidèles trop souvent sans défiance et abusés, l'hypocrite perversité des sociétés secrètes, et les terribles dangers qu'elles font courir à la société chrétienne.

Enfin, il faudra, profitant des circonstances que la divine Providence fera naître, s'occuper des peuples séparés, ou trop faiblement rattachés à l'Eglise, et s'efforcer d'étendre ou de consolider le royaume du Christ.

Voilà le programme, j'ai bien dit, effrayant, dont l'exécution s'imposait au Pontife Romain, quand Léon XIII monta sur le trône.

Voilà ce qu'il y avait à faire. — Et c'est justement ce que Léon XIII a fait.

Ici, je n'ai plus qu'à me confier et à faire appel à la mémoire de nos lecteurs. Elle leur redira, avec toute la fraîcheur et la précision de ses souvenirs, les « Actes de Léon XIII » : affirmation solennelle et revendication énergique des droits de Dieu et de son Eglise, les bienfaits et la provenance céleste du Christianisme, la véritable origine et la vraie destinée de l'homme, la noble transcendance de la raison humaine et les gloires de la liberté, l'inviolabilité du mariage et les prérogatives sacrées de la famille, la constitution normale de la société civile, l'origine divine du pou-

voir et le fondement divin de l'obéissance, l'idéal d'une nation chrétienne, les droits et les devoirs réciproques de ceux qui travaillent et de ceux qui les emploient, la situation et l'attitude de l'Eglise à l'égard des partis politiques, la ligne de conduite que doivent tenir dans les luttes intestines de leur patrie, les catholiques de différents pays, le péril que font courir à la société et à la religion l'existence et l'action des sectes, à quelles conditions la démocratie pourra être acceptée, et vivre... tels sont les sujets, d'importance capitale, passionnants d'actualité, brûlants et ardus, qu'aborde et traite le Pape, avec une hauteur de vues, une ampleur de doctrine et de style, une hardiesse aussi, qui transportent ; et cela, en toutes circonstances et en toutes manières : dans les Lettres Apostoliques, dans les Allocutions consistoriales, dans les instructions familières qu'il prodigue aux pèlerins de la Ville sainte, dans les Brefs, dans les Encycliques, — dans les Encycliques surtout, dont la précieuse collection demeurera, quoi qu'il arrive, un des grandioses monuments de la littérature chrétienne, et dont un diplomate, point clérical, M. Hanotaux, ne craignait pas d'écrire, ces jours derniers : « Elles resteront, et leur recueil sera le bréviaire de l'avenir. »

Et, tout en ce faisant, Léon XIII instaurait à nouveau la science catholique, et réorganisait l'étude de la philosophie chrétienne et de la théologie ; et, afin d'assurer la pureté, le progrès et l'unité dans la doctrine, en même temps que l'union intellectuelle entre savants fils de la même Eglise, il proposait comme maître à écouter et à suivre avant tous les autres, le Docteur qui a le mieux compris et résumé la pensée des Pères, donné la plus belle et la plus vaste synthèse de la sagesse révélée, et dont la méthode et les principes peuvent le mieux former l'esprit, l'éclairer, l'inciter et le soutenir dans toutes les voies du vrai : saint Thomas d'Aquin — qu'il a tant aimé, et qu'il a glorifié plus magnifiquement que ne l'avait encore fait aucun pape.

L'on pourrait croire que les préoccupations doctrinales de Léon XIII absorbent son attention et la détournent des œuvres d'un ordre plus pratique : il n'en est rien. Car, avec la même sollicitude, il travaille à établir ou à restaurer la hiérarchie en diverses régions de l'Ancien et du Nouveau Monde, étudie minutieusement la question des rites orientaux, pourvoit au recrutement et à la formation des clergés indigènes, en Syrie et dans l'Hindoustan : et rien n'empêche son cœur de se reporter vers les peuples qui ne vivent point de la vie catholique, ou dans lesquels cette vie se trouve en souffrance; et il adresse aux princes, aux peuples, aux chefs reli-

gieux de tous pays, pour les convier à l'unité sainte que Dieu veut voir régner dans le monde, ces lettres merveilleuses de charité, de zèle et de prudence, dont plusieurs, par exemple l'Encyclique aux Anglais, « *Amantissimæ voluntati* », sont de purs chefs-d'œuvre.

Ce n'est pas tout : le Pontife avait ordonné qu'on revînt à l'étude de saint Thomas — mais, dans le texte, car ceux-là seuls sont vrais thomistes qui étudient saint Thomas en lui-même — or, pour étudier les œuvres de saint Thomas il faut en avoir une bonne édition ; une telle édition n'existe pas ou est introuvable : il décrète qu'une nouvelle édition des œuvres du Maître sera faite et que le trésor pontifical, pas riche, y contribuera. Il déclare saint Thomas d'Aquin Patron de toutes les Ecoles catholiques et ordonne qu'il soit honoré comme tel. Il fonde l'Académie de saint Thomas d'Aquin, pour assurer l'interprétation exacte et la diffusion de sa doctrine. — On a prétendu que l'Eglise a peur de la lumière, particulièrement en histoire : il décide que les Archives du Vatican seront ouvertes aux érudits. — L'étude de la Bible a, de nos jours, une importance spéciale et présente des difficultés particulières : il nomme une Commission d'Etudes bibliques.

Enfin, toujours hanté et stimulé par le désir de promouvoir l'union fraternelle entre catholiques et la pratique de la vie chrétienne, il remet en honneur deux grandes et célèbres associations : le Tiers Ordre de Saint-François et le Rosaire de Saint-Dominique : le Rosaire, qui contient l'abrégé des Mystères de notre religion, qui est la Somme populaire ; le Tiers Ordre, qui en fait pratiquer les leçons.

Et quand notre vaillant ouvrier a fait tout ce que nous venons de dire, et que la fin de sa longue journée est proche, son âme, qui toujours a été tendrement pieuse, son âme se repose à méditer et à expliquer aux hommes, les trésors du Cœur de Jésus et le doux mystère de l'Eucharistie « *Miræ Caritatis* »...

. . . .

Et maintenant, en face de ce tableau, aussi incomplet que hâtivement exécuté, des actes de Léon XIII, il me semble qu'on doit, à tout le moins, reconnaître que son œuvre porte bien la marque d'un esprit supérieur et que la grandeur, soit dans la conception, soit dans l'exécution, en est bien le trait distinctif. Volontiers je répète, après un de nos vénérés Prélats, que « Léon XIII a été le plus grand Pape de son siècle » ; et j'oserai ajouter que : peu de siècles en ont vu d'aussi grand que Lui.

Qu'il me soit permis, avant de signer ces lignes, me plaçant à un point de vue plus restreint et plus humble, d'ajouter quelques mots, au nom de notre Rédaction de la *Revue Thomiste :*

Nous ne saurions oublier que Léon XIII accueillit avec une particulière bienveillance l'idée de notre modeste publication, et qu'il lui témoigna, en diverses circonstances, un paternel intérêt. Nos lecteurs se souviennent peut-être que, le 12 juillet 1894, le Saint-Père nous honorait d'un Bref, où se lisent ces encourageantes paroles : « La publication *Revue Thomiste* que vous avez fondée avec plusieurs collaborateurs distingués pour paraître périodiquement, répond pleinement à nos Conseils, *plane congruit cum consiliis Nostris.* » Mais, ce qu'ils ne savent pas, c'est que Léon XIII ne dédaignait pas de prendre quelquefois connaissance de nos travaux. Je n'en veux citer qu'un exemple. C'était en 1893. L'Encyclique « *Providentissimus Deus* » venait de paraître, et la *Revue Thomiste* avait publié sur cette Lettre désormais fameuse, un article, où l'auteur analysait ce document, mais s'attachait aussi à deviner et à mettre en relief l'idée maîtresse qui inspirait et guidait Léon XIII dans ses grands actes pontificaux. Quelle ne fut pas ma surprise, quand, quelque temps après l'apparition de notre numéro, m'arriva de Rome, un billet rédigé en italien, et signé par un personnage de la Cour pontificale qui me disait : « Sa Sainteté s'est fait lire l'article de la *Revue Thomiste* sur l'Encyclique « *Providentissimus Deus* », et Elle m'a chargé de vous écrire sa satisfaction et — ce qui me confondit encore davantage — ses remerciements !.... »

Au souvenir de tant de bonté, l'on comprendra que la Rédaction de la *Revue Thomiste* ressente plus vivement la perte de Celui que l'Eglise pleure à cette heure, et que nous déposions avec l'âme plus émue, sur la tombe du grand Pontife, l'hommage de notre admiration, l'expression de notre reconnaissance, et notre humble tribut de prières. L'on comprendra que, plus que jamais, nous soyons résolus à marcher dans la voie qu'il nous a tracée, à nous attacher à saint Thomas comme à notre maître et à notre modèle, à développer sa doctrine en nous aidant de tous les progrès des sciences modernes, à réaliser enfin le moins mal que nous pourrons la devise que nous avons choisie, et qui est encore une pensée et une parole de Léon XIII : « *Vetera novis augere.* »

M. Th. Coconnier.

L'IDÉE DE SANCTION

PEUT-ELLE SERVIR A PROUVER DIEU ?

L'idée du bien est tellement efficace pour prouver Dieu, que certains philosophes, en défiance à l'égard de toutes les autres preuves, s'attachent à celle-ci et la proclament invincible.

C'est le cas très intéressant de Kant, que nous devons en d'autres matières si fréquemment combattre, et que nous retrouvons ici en pleine communion de pensée avec notre philosophie et notre religion.

Kant a prétendu ébranler tous les principes qui conduisent à Dieu à partir de la contemplation de la nature. C'est sa métaphysique qui le voulait, et après maintes hésitations, dont ses écrits successifs montrent la trace, il a fini par succomber à sa métaphysique. Mais, arrivé en face de l'idée du bien, il s'arrête. Il ne croit pas pouvoir passer outre; il admet tellement peu qu'on puisse méconnaître ce sentiment profond du devoir qui est en nous, qu'il se décide à en faire le point de départ de tout, la base première sur laquelle toute la vie réfléchie devra se construire, et qui devra servir à tout prouver : et la nature, et la liberté humaine, et Dieu.

Évidemment, il y a excès; l'idée du bien, quelque évidente qu'elle soit, n'est pas notre toute première évidence; elle s'appuie à son tour sur des bases rationnelles, dont la solidité a pu servir d'appui à des preuves complètes.

Mais en tout cas, fût-on kantien irréductible, dès lors qu'on croit au bien et à l'obligation de le faire, il reste une voie, toute

large ouverte, venant aboutir à Dieu, c'est l'idée de sanction, laquelle — j'espère en apporter la preuve — est le pendant indispensable de celle d'obligation, et par là une démonstration de la dépendance absolue où se trouve la morale par rapport à l'idée de Dieu.

Voilà donc le sujet que nous proposons :

Y a-t-il une sanction morale?

Cette sanction peut-elle être fournie par le jeu spontané de la nature et de la vie humaine? Et, en cas de réponse négative à cette dernière question, à quoi ou à *qui* devons-nous recourir?

I

Nous n'avons pas seulement le sentiment de notre devoir; nous avons aussi celui de notre droit. L'injustice des choses autant que celle des hommes nous révolte. « Il l'a bien mérité! » disons-nous du coupable sur qui sa propre iniquité retombe. Si le châtiment est dur et notre cœur compatissant, nous plaindrons volontiers l'homme; mais le *pécheur*, nous reconnaissons qu'il a son dû, et nous nous inclinons devant la justice qui le frappe.

Si c'est au contraire l'innocent, si c'est l'homme vertueux qui est privé du fruit de ses sacrifices, qui même se voit accablé par les violences des événements ou des hommes, notre raison comme notre cœur se révolte; nous regardons là-haut, par un mouvement instinctif, et dans notre esprit étonné la question de la mystérieuse destinée se pose.

Quel ordre étrange! disons-nous. La nature nous invite au bien, et dans son sein, c'est le mal ou c'est l'indifférence stupide qui triomphent. « Sois juste et tu seras heureux » : c'est le cri de toute conscience humaine, et nous ne semblons entendus que par l'écho moqueur qui répond : « Sois juste et tu seras une dupe éternelle. »

« Il y a, dit l'Ecclésiaste, des justes auxquels il arrive selon l'œuvre des méchants, et des méchants auxquels il arrive selon l'œuvre des justes » : notre conscience proteste contre une telle interversion des rôles.

A certaines heures, sous l'influence de cette constatation trou-

blante, ce n'est plus seulement l'indifférence, que nous attribuons à la fortune, c'est l'injustice, qui nous semble érigée en principe, et nous sommes tentés de nous écrier avec la Bible : « Voici, la terre a été livrée au méchant. » « Les opprimés sont dans les larmes, et personne qui les console ! Il sont en butte à la violence de leurs oppresseurs, et personne qui les console !... Heureux sont-ils, ceux qui n'ont point vu l'œuvre mauvaise qui s'accomplit sous le soleil. »

Il n'y a pas que la Bible qui parle ainsi. Dans son *Essai sur le poème de Job*, M. Renan, à la suite de bien d'autres, prend à son compte les conclusions de son texte. « D'une part, écrit-il, la conscience affirme le droit et le devoir comme des réalités suprêmes; d'une autre, les faits de tous les jours infligent à ces profondes aspirations d'inexplicables démentis. De là une sublime lamentation qui dure depuis l'origine du monde, et qui, jusqu'à la fin des temps, portera vers le ciel la protestation de l'homme moral. » (*Essai sur le poème de Job*, p. 67.)

Et en effet, tous les peuples, sans exception aucune, ont eu la préoccupation de trouver pour le bien et le mal des sanctions suffisantes.

Il est bien clair que ces sanctions leur paraissaient devoir s'appliquer suivant l'idée qu'ils se faisaient du bien lui-même. Les peuplades guerrières, par exemple, récompensaient les braves; les peuples pacifiques condamnaient les verseurs de sang. Les Esquimaux et les Indiens du Canada, vivant de leur chasse, voyaient les grands chasseurs défunts dans un séjour d'abondance, et les plus lâches des trappeurs, dans des régions désolées. Mais là n'est pas la question. Il est certain que si l'idée du bien a évolué, et nous devons le reconnaître, l'idée de sanction devait évoluer de même. C'est une preuve de plus en notre faveur; car ce que nous prétendons, c'est que précisément l'idée du bien et l'idée de sanction se correspondent, et que partout où l'on a cru au bien, dans la mesure ou sous la forme où il est apparu, l'idée de sanction s'est montrée à sa suite, comme son ombre.

Or, c'est le fait de tous les peuples. La plupart d'entre eux ont trouvé la sanction là où nous la montrerons en effet : dans l'au-

delà, dans la vie future dont celle-ci n'est que le vestibule; mais ceux qui n'eurent pas cette notion, ou chez qui elle paraît effacée, presque éteinte, n'en plaident pas moins la cause des sanctions, et leur affirmation est plus démonstrative, à certains points de vue, que celle des autres; car les contradictions dans lesquelles ils s'engagent, et les tours de force étranges grâce auxquels ils essaient de sauver cette notion, et les aberrations où ils s'enfoncent quelquefois plutôt que de renoncer à la justice suprême; tout cela ne prouve que mieux la violence de ce sentiment dans les cœurs. Il n'est pas jusqu'au Boudhiste athée qui ne paraisse croire, par une contradiction étrange, à des sanctions futures. Un édit du roi Piyadasi assure aux condamnés à mort le temps nécessaire pour se préparer au passage et éviter sans doute les peines éternelles. (Rig Véda, IV, 16.)

La métempsycose, si répandue en certains points du globe, répond au même sentiment ; ce n'est pas, comme on pourrait le croire, une doctrine née de la spéculation métaphysique; c'est une solution du problème moral; c'est un appel désespéré à l'idée de sanction.

Nous naissons condamnés à des misères nombreuses; parfois à des calamités irrémédiables. Pourquoi? De par le cœur humain, il faut que cette condamnation soit juste, et puisqu'on ne peut démériter avant de naître, c'est donc que nous avons vécu ailleurs, ou ici-bas dans une autre matière, avant d'être rivés pour nos fautes à celle qui cause nos douleurs. Ainsi raisonne la doctrine, et constatant la même chose au sujet de la mort, dont l'œuvre ne se montre pas plus morale que celle de la naissance, on croira aux migrations des âmes, plutôt que de renoncer à la justice, dont notre cœur est trop épris.

Chez les anciens Juifs, où l'idée de vie future était loin d'être claire, l'homme de bien s'efforçait de croire, en dépit de l'évidence, que sur la terre le bien triomphe toujours à la fin. Les amis de Job l'affirment énergiquement. Ils nous répètent sous mille formes aussi éloquentes que vaines que la justice gouverne le monde; qu'on n'a jamais vu l'innocent succomber et le juste périr; qu'il suffit de faire le bien pour jouir du bonheur sous sa tente, et garder ses troupeaux au complet, et voir sa postérité prospérer jusqu'à la plus ample vieillesse. On se demande où ils avaient les yeux!

Mais la réponse est simple : ils les avaient bouchés, par ferveur obstinée envers la justice éternelle. Quelque robuste que doive être la foi pour tenir ferme une attitude pareille, le cœur de l'homme fournira cette foi; plutôt que de renoncer à une évidence intérieure plus forte que l'évidence des choses. On aime mieux s'aveugler, que de marcher les yeux ouverts dans un monde où la conscience humaine ne trouverait plus à qui parler.

Il est à remarquer que, dans le passé, ce sont en général les peuples les moins civilisés chez qui les sanctions morales sont les moins en faveur, et ce fait semble devoir s'expliquer par le niveau inférieur de la morale elle-même. Quand on n'a sous les yeux aucun spectacle de justice, on tombe facilement dans le fatalisme, et l'on accepte comme la loi des choses ce qu'on ne voit nulle part empêché. Quand, au contraire, les régimes sociaux se perfectionnent, et qu'une certaine justice y règne, le sentiment de la justice idéale prend corps, et on en sent plus vivement la nécessité. C'est toujours quand on commence à jouir d'une chose qu'on devient impatient de ses limites. Quiconque n'a rien tombe dans le désespoir, et le désespoir n'a pas de désirs.

Toutefois, nous devons constater que l'autre extrémité est également possible. Si la justice sociale progresse suffisamment pour donner aux esprits peu attentifs l'illusion d'une justice complète; si d'ailleurs la nature est pliée par la science dans le sens de nos espérances d'avenir, quelque optimiste pourra penser que ce monde offre des sanctions suffisantes. C'est ce qui arrive à quelques-uns de nos contemporains. Ils osent parler de l'opinion publique, de la justice immanente des choses, des répressions sociales comme si tout cela contenait des sanctions à la hauteur de notre appétit de justice. Ils y ajoutent, il est vrai, le témoignage de la conscience; mais ce n'est pas beaucoup, nous le démontrerons en son temps. Tout ce que j'en retiens pour l'instant, c'est que l'acharnement qu'on apporte à chercher des sanctions là même où il n'y en a pas est une preuve flagrante du sentiment humain, qui ne veut à aucun prix désespérer de la justice.

Les philosophies anciennes et modernes nous offrent des exemples encore plus éclatants de cet attachement invincible.

Deux grandes écoles de l'antiquité méritent à ce point de vue une mention spéciale; car elles ont poussé le respect de la sanction morale jusqu'aux dernières limites du paradoxe : ce sont l'école stoïcienne et l'école épicurienne. Ni l'une ni l'autre n'était fixée au sujet de la vie future, et cependant l'une comme l'autre reconnaissait que le souverain bien de l'homme est double; qu'il doit comprendre à la fois la vertu, qui nous fait ce que nous *devons* être et nous rend dignes du bonheur, et le bonheur, qui nous fait ce que nous *voulons* être, et couronne ainsi la vertu. Il s'agissait de faire concorder ces deux choses. Toute philosophie un peu profonde s'y est employée; car même un philosophe ne renonce pas facilement à faire entrer dans ses cadres ce qui est dans le sentiment commun. Mais quand on vient au fait, et qu'on s'en tient aux limites de la vie présente, il devient difficile d'affirmer que la réalité puisse réunir et proportionner l'un à l'autre le bonheur et la vertu aussi exactement que notre conscience le réclame. La vertu devrait produire le bonheur; mais il y a contre cela les embûches des événements et les caprices de la vie. Le bonheur devrait contenir la vertu; mais le bonheur tel que nous l'entendons ne se trouve-t-il pas fort souvent tout à l'opposé du devoir?

Alors, que faire? Comment maintenir les rapports nécessaires entre ces deux notions?

« C'est bien simple! dira l'épicurien. La vertu, ce n'est pas autre chose que le bonheur même : il n'y a pas de danger qu'on les sépare! Soyez heureux, et vous êtes assez sage; fuyez le mal, cherchez le bien, en entendant par là le plaisir et la peine, et vous êtes en règle. De sorte que vous touchez la sanction en même temps que vous atteignez la vertu : il y a identité entre elles. »

Tout à rebours, le stoïcien, d'un courage plus viril et d'une conscience plus haute, dira : « Non, la vertu ne consiste pas à être heureux; mais, au contraire, le bonheur consiste à être vertueux. Cherchez le bien, fût-ce dans le sacrifice, et votre récompense est assez grande. Donnez-vous à vous-même le sentiment du devoir accompli : c'est la seule satisfaction digne de l'homme. Si vous avez cela, vous possédez le souverain bien sans que rien puisse vous le faire perdre, et toute justice est satisfaite, puisque vous

êtes à la fois vertueux et heureux. » Ce qui veut dire qu'à l'inverse d'Épicure, mais dans la même pensée, cette philosophie, pour concilier le bonheur et la vertu, ne trouve rien de mieux que de les confondre. « Regarde au-dedans de toi, écrira Marc-Aurèle, et tu trouveras la source du vrai bonheur, source intarissable, si tu la creuses toujours. »

Cette doctrine est à coup sûr très haute; mais elle contient un paradoxe dont il sera toujours difficile de persuader les hommes. Nous voulons être heureux non pas seulement de ce bonheur stoïque qui consiste dans le sentiment de la vertu; mais d'un bonheur qui soit l'épanouissement complet de toutes nos puissances : intelligence, volonté et sensibilité. Sacrifier cette dernière, c'est écorner le souverain bien, et il faut un parti pris bien puissant pour ne pas le comprendre. Mais ce parti pris, j'en fais un argument; car il démontre qu'aux yeux de ces penseurs, tout vaut mieux, et même les plus criants paradoxes, que de laisser la vertu et le bonheur se développer chacun à part.

L'école socratique, elle, n'avait pas de peine à prouver que le stoïcisme aussi bien que l'épicurisme faisaient fausse route. Confondre ensemble, au profit de l'un ou de l'autre, le bonheur avec la vertu, ce n'est pas les concilier : c'est forcer la nature, et la nature n'admet pas qu'on la force. Jamais nous ne renoncerons au bonheur; jamais nous ne désavouerons le bien et ne le confondrons avec le plaisir. Le tout est de les concilier et de faire que là où est la vertu, le bonheur accoure et la couronne, et que là où est le vice persistant, la répression vienne rétablir l'ordre troublé. Et c'est pourquoi Socrate, et à sa suite Platon, Aristote et leurs disciples cherchent visiblement des sanctions, et, n'en trouvant pas en cette vie de suffisante, — ou bien, aux jours de doute, versent dans une mélancolie pessimiste; ou bien, aux jours meilleurs, regardent timidement vers le ciel, n'osant ni affirmer tout à fait qu'on nous y attende, ni renoncer à l'espoir d'y monter.

Cette attitude est celle des meilleurs, dans toute l'antiquité philosophique; elle n'est pas moins celle des meilleurs parmi nous, et quel plus haut témoignage en faveur d'une doctrine que Jésus-Christ — car c'est lui — devait porter dans la pleine lumière?

« Si la fin de la vie, a écrit un contemporain, n'était que le

bonheur, il n'y aurait aucun motif peut-être pour distinguer la destinée de l'homme de celle des êtres inférieurs. Mais il n'en est point ainsi : la *morale* n'est pas synonyme de l'*art d'être heureux*. Or, dès que le sacrifice devient un devoir et un besoin pour l'homme, je ne vois plus de limites à l'horizon qui s'ouvre devant moi. Comme les parfums des îles de la mer Erythrée, qui voguaient sur la surface des mers, et allaient au-devant des vaisseaux, cet instinct divin m'est un augure d'une terre inconnue, et un messager de l'infini. »

« Toutes mes facultés souffrent, écrit un autre philosophe; tous mes désirs les plus nobles meurent impuissants sur cette terre. Ma raison comprend la portée de ces aspirations et de ces désirs, ce qui aggrave la tristesse de mon sort. Quel scandale et quel désordre! Mais comme tout se rectifie, au contraire, et s'illumine à mes yeux, s'il y a une autre vie! Dès lors, tout s'explique. Mes souffrances ne sont plus que la condition de ma personnalité responsable et libre. Tout mon être moral se crée, tout l'ordre du monde s'éclaire à des profondeurs inouïes. Eh quoi! je vois la convenance, la divine nécessité, la grandeur de l'ordre dans l'hypothèse d'une autre vie, et cette hypothèse ne serait qu'une chimère impossible, absurde ! La plus grande absurdité serait au contraire que cette vie fût tout. Donc, il y en a une autre. » Ainsi parle Jouffroy, et l'argument pour n'avoir pas une rigueur absolue au point de vue de la métaphysique, n'en mérite pas moins l'attention; car nous l'avons dit bien des fois, il n'y a pas que la métaphysique. Un sentiment aussi franchement universel doit compter, lui aussi, et la philosophie n'a pas le droit de le mépriser comme illusoire.

D'ailleurs, quand on y regarde de près, on voit toujours que ces sentiments puissants qui s'imposent à l'humanité instinctive ne s'imposent pas moins à la philosophie quand, une fois avertie, elle est mise sur la voie des solutions complètes.

Et c'est précisément l'immense service que le christianisme a rendu à la pensée, au point de vue des sanctions morales. D'une vérité uniquement instinctive, ou bien qui s'essayait, sans y parvenir entièrement, à devenir rationnelle, elle a fait, par le travail de ses penseurs, fécondé par la révélation positive, une vérité tout simplement *humaine*, donnant satisfaction à tout ce qui et en nous, l'intelligence aussi bien que le cœur.

II

J'ai dit, en commençant, que le sentiment de nos droits est corrélatif à celui de nos devoirs. Nous sommes les débiteurs de l'ordre; mais nous sommes aussi ses clients, et si nous avons travaillé pour lui, il nous semble que lui aussi doit se mettre à notre service.

Ce sentiment est-il fondé? Peut-on le justifier rationnellement et *démontrer* que si nos droits sont méconnus, — j'entends d'une *façon définitive*, — nos devoirs tombent par là même et n'ont plus aucune force à nos yeux?

Cette démonstration est très facile à faire.

Et en effet, sur quoi sont fondés nos devoirs? Nos devoirs sont fondés sur la nécessité pour nous de nous soumettre à l'ordre, en tant que cet ordre représente à nos yeux un bien supérieur à celui de notre sensibilité personnelle; un bien *absolu*, qui a le *droit* de solliciter nos efforts. Or, ce simple énoncé nous montre que le principe de l'obligation morale, c'est un certain optimisme à l'égard de l'ordre des choses. Si l'ordre des choses n'est pas bon, il n'y a plus de raison pour qu'on le favorise. Pourquoi nous sacrifier à ce qui ne serait que hasard, ou désordre, ou malice? Je fais le bien pour obéir à la loi de toute chose; pour entrer dans le courant général de la création, pour être dans ma loi ainsi que tout être; pour suivre la nature, selon l'expression des philosophes. Ce qui suppose que si la nature ne tient pas à être suivie; si la loi universelle, c'est le désordre; si le courant de la création va au hasard et ne prend nul souci de la moralité, cette moralité elle-même n'a plus de base.

Kant l'a dit très profondément : une volonté libre doit pouvoir s'accorder avec ce à quoi elle doit se soumettre. (*Raison pratique.* Ch. II, § 5.) Nous devons nous soumettre à l'ordre des choses afin de suivre la loi de notre milieu. Ce milieu ne fait qu'un avec moi, dites-vous, donc je dois me régler sur la loi de cette unité. Fort bien; mais si cette unité est rompue? S'il n'y a plus concordance entre ma loi qui est de faire le bien, et l'ordre de l'univers qui ne serait pas au service du bien? Je ne suis plus tenu à rien;

vous avez supprimé le principe de l'obligation morale, et dans une telle hypothèse, c'est la morale de l'intérêt qui serait la vérité. La nature, dirait-on, ne tient à rien; elle ne s'occupe de rien : que chacun donc s'occupe de soi-même. Nous avons l'appétit du bonheur, voilà le fait : partons de ce fait, et le meilleur moyen de parvenir au bonheur, considérons-le comme le bien. On peut réfuter cette morale en s'appuyant sur le sentiment commun en y comprenant ceux-là mêmes qui préconisent la doctrine, lesquels, avons-nous dit, ne croient pas moins que les autres à un bien qui n'est pas notre bien personnel, mais qui est un bien en soi, et qu'il faut faire dût-il n'amener que sacrifice. Mais si on la réfute, il ne faut pas y revenir indirectement en déclarant que l'ordre des choses, considéré dans sa totalité, n'a aucun caractère moral; car il s'ensuit immédiatement, puisque notre morale est basée sur la sienne, qu'il n'y a plus de morale du tout, et que « chacun pour soi » est la loi de l'homme, tout autant que celle du loup qui mange la brebis, ou de l'acide qui mord le fer.

Or n'est-ce pas ce que l'on dit, lorsqu'on supprime l'idée de sanction, et qu'on laisse le bien à la merci d'une nature insouciante ou hostile? Laisser le bien sombrer définitivement dans le malheur, qui est un mal, et laisser le mal s'épanouir définitivement dans le bonheur, qui est un bien, ne serait-ce pas, de la part d'une volonté libre, déclarer que le mal c'est le bien et que le bien c'est le mal? Ce serait consacrer le désordre et l'accepter comme suprême loi. Or si l'univers est dans ce cas, c'est donc que lui aussi est indifférent à l'ordre ou au désordre; qu'il confond le bien et le mal dans une indifférence commune, et que par conséquent il est hétérogène à la moralité, qui prétendait cependant se fonder sur lui et y trouver sa règle.

On le voit donc bien, l'idée de sanction et l'idée de loi morale sont solidaires ; la ruine de la première entraîne la ruine de l'autre, et nous ne sommes tenus à rien, si le milieu universel au service duquel la moralité travaille ne se croit lui-même tenu à rien.

On a objecté que de grands philosophes ont édifié des systèmes de morale sans tenir compte de l'idée de sanction. Je ne puis pas m'en étonner beaucoup, car tout le monde sait que les grands philosophes ont soutenu parfois de grandes erreurs, et qu'ils sont un

peu comme ces éminentissimes cardinaux du Concile de Trente qui avaient besoin, disait l'un d'eux, d'une éminentissime réforme. D'ailleurs nous ne disons pas précisément que l'idée de sanction soit directement nécessaire pour fonder une morale ; nous disons qu'elle est nécessaire pour la couronner, pour la *sanctionner*, comme le mot l'indique; et nous disons ensuite que si on la prive de ce couronnement, c'est au prix d'une contradiction, laquelle ne pourrait être levée sans ébranler du même coup les bases premières de la morale. Ce n'est donc qu'indirectement que l'idée de sanction est nécessaire pour fonder une morale; or cette dépendance indirecte peut ne pas être aperçue, et cela suffit pour expliquer le point d'histoire qu'on nous oppose.

On a objecté encore — et tout dernièrement une réunion publique en a retenti — que la vertu est plus pure quand elle se désintéresse des sanctions, et qu'elle opère le bien uniquement pour le bien lui-même. Mais s'exprimer ainsi, à propos de la question présente, c'est dire une chose bien peu sérieuse.

Il n'est pas vrai, d'abord, qu'en principe la vertu soit plus pure par cela seul qu'elle se désintéresse des sanctions; car la vertu la plus pure est celle qui se soumet le mieux à l'ordre, et si la sanction est dans l'ordre, la vertu la plus pure est celle qui consent à cet ordre, au lieu de le dédaigner au nom d'une vertu supérieure. Que l'on n'agisse pas à cause de la sanction, uniquement en vue de l'obtenir, c'est fort bien, et c'est ce qui doit être; car il faut agir pour le bien, avant d'agir pour ce que le bien apporte avec lui; mais repousser cet apport qui représente, au même titre que le bien, une volonté de la nature, ce n'est plus de la vertu, c'est de l'orgueil.

Dans l'Évangile, lorsqu'un ange apparaît à Marie, et lui annonce ce bonheur ineffable de sa maternité divine, elle ne discute pas, et ne renvoie pas à d'autres la douce ivresse de son fardeau sacré : elle obéit pour la joie comme elle eût obéi pour la peine; elle agit, s'il est permis de comparer les grandes choses aux petites, comme ce courtisan de Louis XIV, qui, invité par le roi à monter avant lui en carrosse, monte sans sourciller, estimant qu'une gracieuseté venant de si haut, c'est un ordre. Je ne nie pas pour autant qu'il n'y ait une certaine grandeur dans l'attitude stoïque qui se désintéresse des sanctions pour la beauté du désinté-

ressement même; qui trouve dans la joie de souffrir pour le bien l'ample compensation de ses maux, et qui appelle sanction le plaisir même de n'attendre pas de sanction. Mais ce subtil et aristocratique orgueil aura beau plaire à qui le pratique, je ne l'appellerai pas vertu, à moins qu'il n'ait pour excuse une illusion sincère. Il y a de la grandeur, aussi, dans certains vices tragiques, comme dans certains suicides particulièrement courageux; mais je n'en dis pas moins qu'au fond le suicide est une lâcheté, puisque son auteur quitte la vie pour n'avoir pas le courage de la vivre. Ainsi le stoïcisme en question a beau avoir de la grandeur, c'est de l'orgueil, à moins que ce ne soit de l'illusion. C'est de l'orgueil si l'on sait qu'il y a des sanctions, et qu'on affecte à leur égard le dédain; car c'est alors dédaigner l'ordre qui a voulu attacher au bien le bonheur. C'est de l'illusion si l'on ne croit pas aux sanctions; car alors, je le répète, la vertu est entièrement arbitraire, et ne repose plus sur rien.

A supposer, d'ailleurs, qu'il y ait vraiment vertu à repousser les sanctions et à ne chercher dans le devoir que lui-même, je dirais alors : C'est parfait; vous-même, agent moral, vous êtes en règle; mais cela n'absout pas l'ordre des choses. Accepter l'injustice, ou même s'y complaire, cela ne supprime pas l'injustice. Jouir de faire des ingrats, cela n'absout pas les ingrats. Que diriez-vous d'un ami qui vous trompe, et qui s'excuserait de ses perfidies en escomptant d'avance l'amer plaisir que vous pourrez trouver dans le pardon, et dans l'amour quand même du perfide? Or n'est-ce pas le cas, vous dirai-je, de cet ordre des choses qui vous charme?

S'il est plus noble de ne point demander des comptes à la nature, avant d'agir en conformité avec elle, il est d'autant plus immoral de sa part de briser avec une indifférence stupide ce collaborateur généreux. En ne recherchant pas les sanctions, vous dites qu'on est plus vertueux : donc on mérite ces sanctions davantage, et l'ordre universel nous les doit d'autant mieux qu'elles n'ont été pour rien dans nos efforts. Q'allez-vous dire pour excuser la nature? Vous ne pourrez me dire qu'une chose, c'est qu'elle est aveugle, et alors je reviens à ma preuve, et je dis : Il n'y a plus de devoir; je m'étais trompé en me croyant tenu à quelque chose. Votre univers n'est pas fondé à réclamer le bien, s'il ne travaille

pas au bien. S'il piétine la vertu sans souci, comme le bœuf qui se couche sur des fleurs, ne sachant pas que le manteau de Salomon était moins riche, c'est que cette fleur du monde qui s'appelle la vertu n'a pas de valeur pour lui; qu'il s'en moque. Et alors, permettez-moi de m'en moquer aussi; car je n'avais de raison de me vaincre et de me sacrifier que cette persuasion où j'étais qu'il se fait ici-bas quelque chose; que le bien a une valeur suprême, et que devant lui tout doit céder, étant le but commun vers lequel toute la nature s'achemine. Si cette marche est une illusion; si le bien n'est pas la loi suprême; si son règne définitif n'est pas assuré quelque part, et si, selon l'expression du poète, l'homme ne peut pas marcher en ce monde,

> ... sachant que rien ne ment,
> Sûr de l'honnêteté du profond firmament,

la moralité n'est qu'un leurre. Que peut me faire, à moi, votre ordre universel, aveugle et insouciant comme vous le faites. Il m'a créé sans le savoir; il me roule sans souci, pour me jeter ensuite à la mort : que puis-je avoir à son sujet, sinon de l'indifférence quand il me favorise, et de la haine quand il m'écrase.

Non, je ne prends pas mon parti d'une moralité qui ne doit aboutir qu'au scandale; car c'est le fait, si le juste et le pécheur ont tous les deux le même sort. Le pécheur heureux est un scandale, parce qu'il dérobe quelque chose à l'ordre universel au profit de sa personnalité égoïste. Le juste malheureux est un scandale, parce que l'ordre auquel il s'est sacrifié méconnaît son travail, en le traitant tout comme un autre. Dans le premier cas, nous concevons que l'ordre doit récupérer ce qui lui est dû : c'est la réparation ou le châtiment. Dans le second, il doit lui-même restituer ce qu'il a pris; car si on lui doit, il doit : les droits et les devoirs sont toujours réciproques. Et j'en conclus qu'il faut une sanction sous peine de faire crouler la morale.

> Quand on fait ce qu'on peut, on rend Dieu responsable,

a dit Victor Hugo : ce n'est que l'expression brillante de la nécessité logique que je viens d'établir, et que je crois absolument invincible.

III

Quand on fait ce qu'on peut, on rend Dieu responsable.

Pourquoi tout de suite nommer Dieu comme le distributeur de nos sanctions morales?

L'aurions-nous donc atteint d'un seul bond, par cela seul que nous aurions requis pour le bien et le mal une sanction suffisante?

Il est beaucoup de gens aujourd'hui qui sont loin de penser ainsi, et qui, après avoir admis de plus ou moins bon gré que le bien et le mal doivent avoir leur récompense, cherchent autour de nous, ou en nous, ce juste prix du vice et de la vertu. Il n'est pas difficile, je crois, de montrer le mal fondé de cette attitude. Il suffira de parcourir, sommairement sans doute, mais en essayant de toucher pourtant au fond des choses, les divers ordres de sanction proposables. J'espère faire constater qu'aucune n'est suffisante, à moins qu'elle n'ait sa source dans l'infini lui-même, et par là nous révèle Dieu.

* * *

L'idée générale de sanction repose sur cette pensée que, dans le domaine moral comme dans le domaine de la nature, tout acte implique une conséquence pour l'être qui le pose. Il n'y a pas d'action sans réaction, disent les physiciens. Tout ordre favorisé ou troublé par un agent quelconque, réagit et favorise à son tour, ou bien combat ce qui est venu se mettre en harmonie ou en contradiction avec lui.

On ne saurait concevoir qu'un système quelconque, un ordre fût entièrement désarmé; qu'il fût indifférent aux actions des agents qui tendent à le conserver ou à le corrompre; car qui dit *ordre* ou *système*, dit cohésion, solidarité des éléments, et cette solidarité se traduit nécessairement par un choc en retour contre

qui le dérange, par une attitude favorable à l'égard de qui s'y adapte; bref, par une *justice* exercée, j'emploie ici ce mot dans son sens le plus général, qu'il s'agisse de justice immanente, de justice légale ou de toute autre.

Or, si telle est la notion générale de sanction, il est clair qu'il pourra y avoir des sanctions dans chacun des ordres multiples où se trouve engagée la vie humaine.

Nous faisons partie de la nature; notre organisme, composé des mêmes éléments, animé des mêmes forces, régi par les mêmes lois, se trouve par là même exposé, s'il vient à enfreindre ces lois, à subir leur contrainte, au lieu d'en recueillir le bénéfice. Mon organisme a besoin d'un certain degré de température; je l'expose au froid par imprudence, et je m'enrhume : c'est une première espèce de sanctions que nous pouvons appeler *sanctions naturelles*.

Montons d'un degré dans la hiérarchie des ensembles où notre vie individuelle s'engage, nous rencontrons la société : la société civile, la société politique; ou, en termes plus simples, le milieu social, et l'autorité.

Toute action de ma vie qui s'adressera au corps social sous l'une de ces deux formes provoquera une réaction, heureuse pour moi ou bien pénible, suivant la nature de l'action que j'aurai émise. Je fais un beau discours : on m'estime; si j'en fais un mauvais, on fera de la charité peut-être; mais on n'y reviendra pas, et je me trouverai puni. J'attaque le bien social par un délit quelconque : l'autorité me réprime; je fais une belle action, on me décore. Voilà deux ordres de sanctions, les unes effectives, les autres honorifiques : succès ou insuccès, estime ou mépris, que nous pouvons faire rentrer sous cette dénomination commune : *sanctions sociales*.

Élevons-nous encore et rapprochons-nous de la source de la moralité humaine, la conscience. Nous trouvons l'homme engagé — non plus dans la nature commune, non plus dans la société de ses semblables, mais dans ce que j'appellerai d'un mot que vous comprendrez bien : son *milieu intérieur*, c'est-à-dire l'ensemble de ses tendances intimes, tendances plus nombreuses et plus complexes qu'on ne croit, et qui composent, au-dedans de nous, un véritable monde que notre être moral est chargé de régir.

Si nous obéissons, par notre action morale, aux lois de cet uni-

vers intérieur que notre action traverse tout d'abord avant de produire ses effets au dehors, nous en aurons la récompense sous forme de satisfaction intime; s'il en est autrement, et si notre action contrarie nos tendances profondes, nous en aurons le châtiment sous la forme de gêne, de contradiction intérieure, de remords. Et c'est un troisième ordre de sanctions qu'on appelle communément les *sanctions de conscience*.

Finalement, nous disons, nous, que l'homme est engagé dans un ordre divin; que la nature, la société, les tendances ou les aspirations de l'âme ne sont que les représentants d'idées et de volontés qui ont leur siège dans une intelligence créatrice; que, par suite, quiconque viole les lois enfreint une volonté divine; quiconque se soumet aux lois devient l'auxiliaire de cette volonté, et nous en tirons cette conséquence qui, dans notre hypothèse, s'impose : de même que dans la société des hommes, l'autorité, représentant l'ordre social, venge cet ordre ou paye sa dette à l'égard de qui le favorise ou le blesse, ainsi Dieu, représentant par excellence de l'ordre universel, puisqu'il en est la source, venge cet ordre ou paye sa dette, dans la mesure où sa sagesse le trouve nécessaire pour assurer ce juste retour des choses que nous avons dit être la loi générale de tout ordre, de toute association d'éléments matériels ou moraux.

Voilà comment je crois que doit se poser la question. Nous remontons très haut, et quelques-uns seront tentés peut-être de ne voir là qu'un jeu de philosophe empressé à tout réduire en formules générales. Ils se tromperaient tout à fait. On va voir que ces formules sont précieuses; qu'au fond, toute la question est là, et que si le problème des sanctions est aujourd'hui si étrangement embrouillé dans les meilleurs cerveaux, ainsi que peuvent le savoir ceux de mes lecteurs qui s'occupent de ces matières, c'est faute de remonter aux sources ainsi que nous venons de le faire, et ainsi qu'il le faut toujours quand on veut développer une thèse par le dedans, comme un arbre qui pousse, au lieu de la regarder du dehors et d'y suspendre des développements parasites, comme des joujoux sur un arbre de Noël.

Reprenons donc les diverses sanctions dont nous venons d'énu-

mérer les espèces, et voyons si, et dans quelle mesure celles qu'on propose peuvent donner satisfaction à l'instinct de justice sur lequel nous prétendons nous appuyer pour remonter à Dieu.

Et d'abord les sanctions naturelles. On en fait grand tapage dans le camp des évolutionnistes. On ne prétend pas qu'elles suffisent en tout cas ; on fait leur part aux autres, et l'on n'exclut en somme que celle qui fait intervenir une cause transcendante ; mais on affirme que pour leur part, et dans la mesure où elles peuvent s'exercer, les sanctions naturelles donnent à l'instinct de justice une satisfaction suffisante. On réédite le mot de Napoléon : « Tout se paie », et quand on a payé une imprudence par un rhume, une précaution par la santé; un plaisir excessif par un affaiblissement de l'organisme, une abstinence méritoire par une recrudescence d'énergie, on dit : Tout est bien ; la nature et l'agent moral sont en règle, et c'est l'unique et suffisante sanction.

Or qu'on y réfléchisse, et l'on verra que la sanction naturelle, ainsi comprise, peut bien être une sanction dans le sens général que nous avons donné nous-mêmes à ce terme ; mais elle n'est par elle-même à aucun degré ni dans aucun cas une sanction *morale*.

Qu'est-ce en effet qu'une sanction morale, aux yeux de tout homme, pourvu qu'il veuille bien seulement écouter dans son cœur cet appel de justice qu'il n'est donné à personne d'étouffer? Une sanction *morale*, c'est une sanction qui s'adresse à un être méritant ou coupable, précisément parce qu'il est méritant ou coupable, et dans la mesure exacte de son mérite ou de sa culpabilité. Je ne suppose pas que personne conscient de lui-même et de son propre cœur veuille contester cette définition.

Or les sanctions naturelles, par la façon dont elles fonctionnent, nous démontrent à l'évidence que premièrement elles ne s'adressent pas à l'individu méritant ou coupable; que si elles l'atteignent, ce n'est aucunement comme tel, et que par suite elles ne se graduent point suivant la mesure d'une culpabilité ou d'un mérite qu'elles ignorent.

J'en citais tout à l'heure un exemple facile. Je sors trop peu couvert et je prends froid : qui est puni? Peut-être moi, à sup-

poser qu'un rhume me soit pénible ; mais si cela m'est égal, comme c'est un peu le cas, la sanction manque son but, et à travers moi, qui m'en moque, elle peut en atteindre d'autres qui attachent à ma santé et à mon travail plus de prix que moi-même, ou qui en eussent retiré une utilité. Supposez maintenant que cette sanction m'atteigne et n'atteigne que moi : m'atteindra-t-elle *parce que* je suis coupable d'imprudence? Aucunement, puisqu'elle m'atteindrait tout autant si j'étais dans l'impossibilité de mieux faire et que je fusse sorti par dévouement.

Enfin y aurait-il toujours ou même généralement proportion entre la culpabilité encourue, si elle existe, et la sanction naturelle qui va suivre? — Pas davantage ; mon rhume peut m'emporter : ce serait une correction un peu forte! Il peut tourner à bien, et voilà un châtiment qui devient un bienfait. Etrange sanction!

Et il en sera ainsi, qu'on le remarque bien, dans une infinité de cas, dans la plupart des cas; il me serait trop facile de le montrer.

Eh! comment voulez-vous que la nature atteigne le coupable à coup sûr; qu'elle dose sa culpabilité, et qu'elle agisse en conséquence! Cela supposerait dans la nature des facultés et des préoccupations qui lui manquent. Pour se diriger dans des voies difficiles, il faut voir : la nature ne voit pas. Pour doser ses effets, il faudrait être libre : la nature n'est pas libre. Et pour récompenser ou punir au sens propre du mot, il faudrait être soi-même une personne morale : la nature n'est qu'une *chose*. La nature est un mécanisme ; toutes ses lois sont des lois mécaniques. S'il en ressort du bien ou de la beauté, c'est en raison d'une orientation primitive; mais il ne faut pas s'attendre à ce qu'en cours de route la nature modifie son travail pour se mettre au service de quelqu'un, ou se dresser contre quelqu'un. Les personnes lui sont inconnues ; elle les traite en toute rigueur d'expression comme des *choses*, et elle mettra le même empressement à vous faire pousser une bosse sur la tête qu'à vous fabriquer un cerveau. Une belle tumeur est pour elle un travail tout aussi digne de soin qu'un beau visage. Tout dépend de ce qu'on lui fournit et des conditions matérielles dans lesquelles on la place; rien ne dépend de la moralité du sujet, parce que rien ne dépend d'un choix dont la nature est incapable, et qui serait cependant nécessaire pour que les sanc-

tions naturelles puissent revêtir par elles-mêmes le moindre caractère moral.

On peut donc dire, et ce serait, je crois, une assez bonne manière d'exprimer la chose, que les sanctions naturelles peuvent être, dans une certaine mesure, au service du bien, mais non pas au service de celui qui le fait; elles sont contraires au mal, mais non pas à celui qui le perpètre. Ou pour mieux dire encore, les lois naturelles sont favorables à l'ordre; mais à l'ordre tel qu'elles le comprennent, c'est-à-dire à l'ordre matériel; quant à l'ordre moral, elles l'ignorent; si elles l'atteignent quelquefois, c'est par hasard; comment pourraient-elles le servir avec un peu de suite? Leurs réactions n'étant que des lois d'équilibre, des chocs en retour aveugles, sujets à mille et un accidents, il sera souvent possible de s'en écarter, d'en retarder l'effet, ou même de les transformer en leur contraire. Et j'en conclus qu'il n'en faut point parler, alors qu'il est question non d'histoire naturelle et d'anthropologie, mais de justice et de moralité.

Il serait surprenant, cela étant, que les sanctions sociales, qu'on ajoute aux sanctions naturelles, puissent apporter un principe d'efficacité supérieure.

Qu'est-ce que la société, sinon un système d'actions et de réactions très comparable à celui de la nature; pas beaucoup moins aveugle, en tout cas très évidemment incapable de distinguer à coup sûr le bien du mal, de les atteindre dans leur source qui est la conscience individuelle, et de leur appliquer avec discernement des sanctions efficaces et proportionnées.

Je plaindrais quelque peu celui qui viendrait sérieusement me parler de l'opinion publique, de l'estime de mes concitoyens et du mépris des mêmes comme d'une sanction réelle et sérieuse.

Tout le monde sait ce qu'on admire aujourd'hui, et ce qu'on blâme, chez les majorités, et sans vouloir pousser plus loin l'allusion, tout le monde comprend que l'opinion publique est incompétente, légère, intéressée, fantasque. C'est une girouette passionnée : double nature qui ne la prédispose guère aux justices.

Le gendarme, à son tour, et tout ce qu'on peut placer sous ce

mot, ou bien M. le ministre armé d'une *faveur*, dans l'un ou l'autre sens du terme, je pense qu'on me les abandonne. Que de coupables après lesquels on court, et qu'on n'attrape point ! Que de gens vertueux qui voient leur récompense passer à d'autres ! Et cela ne fût-il point, il resterait toujours que l'autorité sociale, si elle connaît des faits dans lesquels la moralité humaine est censée s'incarner, n'atteint aucunement la moralité elle-même. *De internis non judicat Ecclesia*, dit le droit canonique : l'Eglise ne juge pas de ce qui se passe au dedans; la société civile encore moins. J'ai bien agi, cela suffit au législateur; s'il cherche à établir le fait de préméditation ou d'intention coupable, c'est uniquement parce que ce fait comporte des conséquences effectives auxquelles la société s'intéresse. La moralité en elle-même, indépendamment de son retentissement sur le groupe, cela ne lui importe pas. Et voilà donc écartées, comme notoirement insuffisantes, et la sanction de l'opinion, et la sanction légale, qui ne remplissent nullement les conditions imposées par la conscience humaine à l'idée de sanction.

Quant à la *justice immanente* dont parlent les journaux, plus encore, grâce à Dieu, que les traités de morale, il faudrait être un naïf au delà du permis pour y compter avec une fermeté qui puisse satisfaire nos consciences.

On ne voit pas que les filous de haut vol aient à se repentir plus souvent que les autres. On ne voit pas que les peuples qui se sont nourris de rapines gigantesques, comme l'empire romain ou comme tel empire d'aujourd'hui qui lui ressemble, s'en soient portés plus mal. Vous me direz que le peuple romain en est mort ! Ce n'est pas sûr, et en tout cas il en est mort si tard que la justice, pour lui, me semble bien tardive. Il faut toujours mourir à la fin, et mourir de succès, comme ce grand empire, après une large vieillesse, c'est une fin que souhaitera plus d'un pécheur. Non, voyez-vous, les hommes de proie et les peuples de proie sont comme les bêtes de proie : ils s'engraissent, et la « prospérité de l'impie », dont le scandale a arraché aux poètes bibliques des cris si passionnés, est un fait d'expérience tout aussi bien que les justes retours dont on parle.

Ne cherchons pas dans les sanctions sociales plus que dans les

sanctions naturelles, un appui bien sérieux pour notre sentiment de justice. La raison est la même, au fond, pour laquelle ni les unes ni les autres ne suffisent. Nous sommes trop peu de chose, nous, individu moral, armé de notre seule justice ou de nos forfaitures; le milieu où notre moralité jette ses actes est trop complexe et trop indifférent à la vertu pour qu'on puisse espérer une concordance suivie entre nos actes et nos bonheurs, ni à plus forte raison entre ceux-ci et nos *intentions*, ainsi qu'il serait nécessaire. Dire le contraire, ce serait dire qu'il suffit à un pilote, sur la mer, de bien tenir la barre ou même d'avoir bon cœur pour éviter à coup sûr le naufrage. Si vous gouvernez mal, à moins que ce ne soit tout à fait, il n'est pas sûr que vous deviez en pâtir; car il y a des vents heureux qui vous sauvent. Si vous gouvernez bien, il est moins sûr encore que vous arriviez à bon port; car la tempête est là qui peut vous soulever comme un fétu de paille et vous briser, vous et votre gouvernail. Ainsi les puissances cosmiques et les puissances sociales au milieu desquelles nous sommes jetés, puissances toujours plus ou moins en tempête, viennent à chaque instant déjouer les calculs de notre sagesse, et rejeter les volontés les meilleures loin de la route du bonheur, en même temps qu'elles écartent de la route du mal la vengeance prête à frapper.

Dans une seule hypothèse, on pourrait espérer une concordance entre notre moralité et les événements qui nous concernent, c'est si nos intentions avaient une influence directe et efficace sur ces événements. Or, il n'en est rien. Nous sommes roulés; nos intentions n'y font rien, nos actes n'y font que peu de chose. Et il est bien étrange que ce soient ceux-là mêmes qui ont le plus contribué à nous donner le sentiment de ce néant de l'individu, dans la nature et dans la société humaine, qui viennent ici prêcher un optimisme qui m'a fort l'air d'être pour les besoins de la cause. Il y a là un parti pris qui m'impressionne mal; car j'y vois une sorte de duplicité scientifique peu sérieuse. D'une part on dit : L'homme n'est rien; la nature et la société l'enveloppent et l'entraînent, lui et son action, dans leurs mouvements gigantesques; et d'autre part, on prétend établir un rapport, et un rapport *fixe*, entre l'action morale que je pose aujourd'hui et ce qui m'arrivera dans vingt ans.

Ce qu'il y a de peu sérieux dans cette attitude n'échappe pas

même à ceux qui la tiennent. Ils sentent bien qu'ils disent des choses futiles, et l'abondance des développements, parfois très riches, qu'ils étalent n'est destinée qu'à sauver la face. Au fond, ils parlent du bout des lèvres, ils disent ces choses en courant, et ils ne comptent pour nous convaincre un peu et donner satisfaction à nos appétits de justice, que sur un dernier ordre de sanction, qui échappera, pensent-ils, à toutes les critiques précédentes, et que pour cette raison ils se ménagent comme un refuge suprême : je veux dire les sanctions de la conscience, dont il me reste maintenant à parler.

« On peut rattacher à chacun de nos actes, a dit un philosophe contemporain (Bourdeau, *Le problème de la vie*), une suite de résultats qui en sont le châtiment ou la récompense. Tout se paie en biens ou en maux. » C'était l'affirmation des sanctions naturelles bien nettement établie dans une formule très claire. Mais un peu plus loin, se ravisant, et se voyant forcé de convenir que si tout se paie en biens ou en maux, ce sont quelquefois les maux qui sont la récompense du bien, et quelquefois les biens qui sont la punition du mal, il écrit : « La vraie récompense du devoir accompli, *qui est la satisfaction de la conscience*, ne dépend en rien des accidents de fortune, et on l'obtient toujours, par cela seul qu'on l'a méritée. »

Ah! si cela était, je comprendrais qu'on en fît grand état, car là du moins, nous sommes dans un domaine où la moralité peut se donner carrière. Nous disions tout à l'heure : ni les sanctions de la nature ni les sanctions sociales n'ont par elles-mêmes, du moins à un degré suffisant, un caractère moral. Ici, nous ne pouvons plus dire rien de semblable. Les faits de conscience sont du domaine moral; ils s'adressent à l'individu, atteignent en lui l'intention et non pas seulement l'acte extérieur. Il peut y avoir proportion et il semble qu'il doit y avoir proportion entre leur intensité ou leur forme et la grandeur ou l'espèce de nos fautes ou de nos bons vouloirs, de sorte que cette sanction réaliserait à elle seule toutes les conditions que nous avons nous-mêmes requises.

Et cependant, j'ose dire que cette sanction de la conscience n'est pas aussi supérieure aux deux autres qu'on serait d'abord

tenté de le croire. Elle l'est dans une mesure ; mais cette mesure est surtout relative aux cas extrêmes. Quand on glorifie les sanctions de la conscience, on pense, en général, aux héroïsmes exultants et aux remords tragiques; ou bien on pense aux vies exceptionnellement harmonieuses, soit dans le bien, soit dans le mal. Dans ces cas, en effet, il y a un rapport visible et une équivalence telle quelle — toujours sauf accident — entre les vertus et les vices d'une part, et d'autre part les sanctions. Mais qui ne voit que la vie réelle est rarement de cette couleur! Ce serait l'ignorer profondément, ou alors faire semblant, que d'affirmer une concordance suivie, dans les cas ordinaires, entre les joies et les souffrances intérieures et la moralité humaine. Nous savons tous qu'il n'en est pas ainsi. Il ne manque pas de raisons pour que la concordance disparaisse ou même fasse place au contraire.

Il y a dans le bien de quoi devenir une source d'angoisse. Il y a dans le mal de quoi devenir une source de paix. Ne serait-ce pas un mal que de travailler à endurcir sa propre conscience! Et de ce mal quelle sera la sanction? La paix, « la paix de l'impie » dont parle l'Écriture à chaque page, et qui fait boire, dit-elle, l'iniquité comme de l'eau. Et n'est-ce pas un bien que de s'efforcer, au contraire, d'acquérir par l'effort une conscience de plus en plus délicate? Et de cette délicatesse, quelle sera la sanction? Ce seront ces tourments qui ont arraché aux grandes âmes les cris les plus déchirants qui soient sortis de poitrines humaines; qui ont plongé les saints, ces héros de la vertu, dans ces découragements sublimes qu'augmentait chaque jour la vue toujours plus claire de l'idéal, et le sentiment toujours angoissant de la disproportion de leurs forces.

« Je puise tout en Celui qui me fortifie », disait saint Paul : alors, c'était la grâce; mais quand il ne songeait qu'à lui, et à la misère profonde des fils d'Adam, il défaillait, et il poussait ce cri qui ressemble à un cri de désespoir : « Malheureux homme que je suis! qui me délivrera de ce corps de mort? »

Malheureux homme que je suis! Voilà donc, dans des cas qu'on ne peut pas négliger, les « joies de la bonne conscience » ? Rapprochez cela de la tranquillité souriante et oublieuse du dilettante, ou du cynisme imperturbable du criminel endurci, où la voix intérieure, longtemps dédaignée, est devenue muette; où la conscience,

ce prophète du cœur, comme l'appellent les Hindous, s'est retirée comme le prophète Élie se retirait du palais d'Achab, en secouant la poussière de ses pieds, et dites ensuite s'il est sérieux, s'il est scientifique d'affirmer que la conscience est une sanction efficace, régulière, suffisante, pour calmer notre appétit de justice.

Un philosophe de nos jours (Guyau, *Esquisse*, p. 182), a mieux dit quand il remarqua... que « le remords, avec ses raffinements, ses scrupules douloureux, ses tortures intérieures, peut frapper les êtres non en raison inverse, mais en raison directe de leur perfectionnement ».

Étrange sanction, qui augmente de sévérité quand la faute s'éloigne, et disparaît quand le crime est au maximum (1) !

Si nous voulions y regarder plus profondément, nous découvririons de cette insuffisance des sanctions intérieures, une cause toute semblable à celle qui vicie les sanctions naturelles et sociales.

Il y a en nous un univers, disais-je; or, cet univers, pas plus que l'autre, n'obéit pleinement à l'influence de notre être moral. Il est soumis à l'accident, lui aussi ; il fonctionne selon des lois complexes, capricieuses quant à leurs effets. Il est semblable à une ville assiégée dont le général n'occupe que la citadelle : la citadelle en sûreté, il n'y a pas moins place pour des souffrances, dans la ville; on peut y pénétrer, l'affamer, l'incendier, la tourmenter de mille manières. Ainsi notre âme, qu'assiègent du dehors et du dedans mille sentiments divers dont la naissance et les transformations nous échappent, notre âme a beau avoir sa citadelle inviolée, je veux dire la conscience profonde où germe le bien ou le mal, elle n'en est pas moins exposée au désordre intérieur, tout comme la vie du dehors est exposée aux accidents injustes.

D'une façon générale, il faut le répéter pour conclure : toute sanction où l'accident pénètre, n'en est pas une; toute sanction qui ne s'adresse pas à la moralité comme telle, n'en est pas une; toute

(1) Kant a fort bien noté que l'idée d'une sanction suffisante tirée de la conscience renferme une pétition de principe. Car, dit-il, la valeur de cette sanction dépend de notre propre état d'âme par rapport à la vertu. Elle suppose qu'on place très haut l'idée du bien, dans sa conscience, pour souffrir réellement de ne l'avoir point. « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé », dit le Christ à Pascal dans le mystère de Jésus. De sorte que pour être puni de cette façon comme coupable, il faut déjà être vertueux. Etrange sanction !

sanction qui ne sait pas proportionner ses interventions à l'étiage des vertus et des vices, n'en est pas une. Or, c'est le cas de toutes celles qu'on propose. Sanctions naturelles, sanctions sociales, sanctions de conscience, toutes manifestent, à un degré ou à un autre, les mêmes inconvénients. Leur assemblage ne saurait d'ailleurs suppléer, ainsi que quelques-uns le croient, ce qui manque à chacune. Car si leur vice commun et fondamental, au point de vue efficacité, c'est d'être livrées au hasard, la correction mutuelle qu'on espère demeurera toujours hasardeuse : au lieu d'une correction, il peut y avoir addition de leurs défauts; ce fut le cas pour Job chez qui toutes les sanctions retournées nous montrent le type parfait et presque caricatural d'une victime des sanctions humaines.

N'en serait-il pas enfin exactement de même — je le dis pour être complet — des sanctions impersonnelles ou posthumes qu'il a plu à quelques-uns de signaler, en disant que, si notre action bonne ne profite pas à nous, elle profite au milieu dont nous faisons partie et à la postérité jusqu'où son influence se prolonge? Cette sanction-là, outre qu'elle réunit à elle seule tous les inconvénients des autres, puisque, à l'analyse, elle se résout très exactement dans les autres, y ajoute cet inconvénient passablement sérieux, ce me semble, de rendre non seulement aléatoire le sort du sujet méritant, mais de le négliger complètement, ce qui est une façon de sanctionner fort étrange.

On lui laissera peut-être, à ce pauvre sujet moral, à titre de bénéfice personnel, le sentiment de son utilité pour autrui ; mais alors nous voilà de nouveau en face d'un cas particulier de la sanction de conscience ; or, nous avons dit qu'en penser.

Bref, il n'y a qu'une sanction, il me sera facile maintenant de le faire voir, qui puisse valoir par soi ; qui puisse communiquer aux autres, par son intervention, une efficacité partielle ou totale ; qui puisse, surtout, car enfin c'est là le principal, revêtir par elle-même et faire participer aux autres un caractère moral : c'est celle qui viendra d'une cause transcendante, toute-puissante, intelligente et très sainte.

On voit que nous touchons au but.

Et en effet, laissant là toute cette discussion, si nous cherchons, pour notre compte, en utilisant ce que nous savons, de quel côté

peut venir à la moralité une sanction suffisante et véritablement *morale*, il nous apparaît évident tout d'abord qu'une sanction étant un système de joies et de peines, préparées pour le vice et pour la vertu, il faudra supposer, chez la cause d'où procèdera cette sanction, un pouvoir absolu sur les agents et les milieux d'où peuvent venir pour nous soit des joies, soit des peines. Il peut me venir des joies de la nature ; il peut m'en venir des peines aussi. Il peut me venir des joies de mes semblables ; il m'en peut venir des douleurs.

Enfin il me peut venir de moi-même, suivant que je suis diversement affecté, diversement construit, des joies et des douleurs qui auront leur grande part dans mon bonheur total ou ma souffrance. Si l'un ou l'autre de ces domaines échappe au règne des sanctions ; s'ils ne sont pas soumis d'une manière absolue à la cause, quelle qu'elle soit, qui devra couronner la moralité humaine, il ne sera pas possible que les sanctions cherchées évitent le reproche d'impuissance que nous avons adressé tout à l'heure aux sanctions naturelles.

Or être maître de la nature, être maître des activités humaines, être maître du cœur humain, et pouvoir y assurer le règne du bien, à un moment de la durée ou à un autre, c'est être *tout-puissant,* dans toute la rigueur du terme.

C'est être, de plus, transcendant; car un être qui ferait partie de la nature ne pourrait pas la dominer, et faire plier ses lois suivant les exigences de la moralité humaine.

Il n'est pas moins certain, d'autre part, que, puisque la sanction doit tenir compte non seulement des faits, des actes, mais des intentions, et des intentions avant tout, des intentions, pourrait-on dire, exclusivement, la cause qui appliquera cette sanction devra être capable d'atteindre l'intention, c'est-à-dire être intelligente. Elle devra, le pouvant, vouloir, et vouloir immanquablement, exercer cette justice, mettant ainsi l'agent moral à l'abri soit d'un mauvais vouloir, soit d'un caprice. Ce qui veut dire que cette cause, toute-puissante, transcendante, intelligente, devra être aussi très sage et très sainte.

Après cette description, je n'ai plus besoin de nommer l'être à qui elle peut et doit s'appliquer : il se nomme lui-même. Ces adjectifs sont des noms propres. Le Tout-Puissant, le Saint, l'Intelligence, la Volonté souverainement sage et sainte, c'est Dieu.

Et c'est donc lui que la moralité appelle. A son sommet comme à sa base, il lui faut ce concours. Seulement c'est sur terre que Dieu pose la base, et c'est au delà des temps qu'il réalise les sanctions.

Non pas que je veuille dire qu'il y ait dans ce retard des sanctions une nécessité rigoureuse. Il serait fort possible, la vie étant organisée autrement, la nature autrement, et nous-mêmes autrement que les sanctions temporelles fussent suffisantes. Et il est bien possible encore, que dans l'état présent des choses, tel ou tel événement qui nous arrive soit de la nature, soit des hommes, soit de nous-mêmes, ait le caractère d'une sanction morale dans la pensée de la Providence qui régit tout. Mais nous voyons assez que ce n'est point à l'ordinaire. Et c'est pour cela que nous disons : Il y a autre chose; il y a un au-delà de la vie; il y a un domaine transcendant où règne la justice intégrale. Il y a un ciel, il y a un enfer, en donnant à ces mots leur sens philosophique, que je ne veux pas dépasser ici. De sorte que nous atteignons la vie future en même temps que nous atteignons Dieu. Et c'est là, je puis bien le faire remarquer en terminant, ce qui doit faire paraître à nos yeux admirable, et complète, et éminemment philosophique, ainsi que l'a observé Kant, notre doctrine évangélique du royaume de Dieu. Car le royaume de Dieu compris au sens évangélique, ce n'est pas autre chose que le système de sanctions que nous venons de déduire. Le royaume de Dieu, c'est le royaume du bien, lequel enveloppe à la fois et le monde de la nature — qui est bonne, puisqu'elle vient de Dieu, et le monde moral dans ce qu'il comprend de pur et de saint. En dehors de lui, il n'y a que ce que l'Evangile appelle les ténèbres extérieures, le mal, Satan, le monde perverti. Et comme la nature, en y comprenant ce que j'ai appelé notre milieu intérieur qui est nature aussi, est au service du bien ; puisqu'elle obéit en tout chose à celui qui incarne le bien comme il incarne la puissance, on peut attendre une concordance et une harmonie complète entre le monde moral et l'organisation des choses d'où dépendent les joies et les peines.

Si cette harmonie n'existe pas en ce monde; si elle n'y est que l'exception, c'est au bénéfice de la moralité elle-même; car à celle-ci l'effort, le désintéressement, la confiance, la patience sont nécessaires. Et c'est par là au bénéfice des résultats, qui, étant attendus en deviendront plus riches. Bienheureux ceux qui pleurent, parce

qu'ils seront consolés ; bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, parce que le royaume des cieux leur appartient : royaume plus ample dans la mesure où l'effort aura été plus méritoire, et qui verra tourner les injustices apparentes de ce monde en éternelles bénédictions.

On le voit, il y a là une philosophie admirable. Et cette philosophie se complète, il faut le remarquer encore, par ce chef-d'œuvre auquel nulle philosophie humaine n'eût songé, c'est de faire descendre sur la terre, et d'introduire en nous, sous une forme cachée, insensible à nous-mêmes, non jouie, par conséquent, mais non pas moins réelle, cette sanction divine que nous disions tout à l'heure extra-temporelle.

Le royaume de Dieu est en vous, a dit le Christ. Comment cela ? Par l'espérance, d'abord; car l'espérance croissant en ampleur et en certitude à mesure que nous croissons dans le bien, devient une sanction provisoire, gage et image atténuée des récompenses définitives. Mais l'Espérance, pour le Chrétien, s'incarne dans une réalité qu'il appelle la grâce. Et cette grâce est à ses yeux une participation du divin, en quoi consiste, comme dans sa source totale et dans son principal objet, la récompense future. Et cette grâce est proportionnelle au mérite ; elle croît ou décroît avec lui ; elle n'aura donc, un jour, qu'à éclater en joie pour nous placer à notre rang dans la hiérarchie que les sanctions divines établissent. C'est comme une graine qui évoluerait en elle-même, qui changerait d'espèce et de valeur sans cesser d'être graine, c'est-à-dire un germe caché, enveloppé dans le mystère où la nature enfonce ses œuvres, mais qui, par le fait de ses transformations successives, promet un arbre toujours plus beau, pour le jour où elle sera plantée dans la terre de l'Éternité.

Toute cette doctrine est d'une cohésion admirable. Elle est philosophique autant qu'elle est humaine et consolante. Nous trouvons là ce qu'on trouve toujours dans les doctrines chrétiennes bien comprises : de quoi ravir les esprits les plus hauts, comme de quoi s'adapter aux plus simples, de quoi faire boire les passereaux, dit poétiquement saint Grégoire, et de quoi faire baigner et s'ébattre les éléphants.

A.-D Sertillanges,
Professeur de philosophie morale à l'Institut catholique de Paris.

LE SURNATUREL

ET

L'APOLOGÉTIQUE

Le but et l'objet propre de l'apologétique est de prouver et de défendre l'existence et la réalité du surnaturel dans le monde, et spécialement dans l'humanité. C'est, disons-nous, non seulement de constater le fait surnaturel dans son existence idéale, de reconnaître que la croyance en cet objet et sa recherche instinctive sont des faits universels, des états de conscience, comme dirait la philosophie contemporaine, dont la constance en tous les individus et groupes humains attire l'attention de quiconque étudie la psychologie de notre race, — mais de montrer que cet ensemble de phénomènes psychologiques, bien loin de n'être qu'un rêve, une chimère, répond à une réalité extérieure, à une chose en soi. A cette fin, elle s'enquiert des raisons qui rendent l'hypothèse du surnaturel vraisemblable, plausible, acceptable. Surtout, comme il s'agit d'un fait historique, elle scrute, pèse, met dans leur vrai jour les témoignages historiques dont il se réclame. Enfin, après avoir établi la réalité du fait surnaturel, il lui reste à dire où il se trouve, à montrer laquelle des sociétés religieuses qui se partagent l'humanité en a reçu et en conserve le dépôt intégral et pur de tout alliage.

L'apologétique constate donc, en premier lieu, que l'existence du surnaturel envisagé dans l'ordre idéal comme objet de croyance et terme d'aspiration, a le caractère d'un fait universel. Il se traduit dans les actes de la vie religieuse de toutes les races humaines. Il n'y eut jamais de nation, de tribu totalement dépourvue de croyances et de pratiques religieuses. Il est réellement essentiel à l'humanité existante (la seule qui tombe sous l'observation) d'avoir une Religion.

D'autre part, il n'y eut jamais de religion purement naturelle. Celle-ci, qui serait l'œuvre des philosophes, qui connaîtrait simplement Dieu comme auteur de la nature, comme cause première et universelle, conservant et régissant le monde suivant les lois inflexibles de sa Providence générale, etc..., nous est à peine concevable. Nous concevons à grand'peine, dis-je, quelle sorte d'actes une telle conception de Dieu et de ses relations avec cette infime partie de la création qu'est l'homme, solliciterait et exigerait de la part de ce dernier. Ce n'est pas le lieu ici de construire ni d'esquisser la théorie d'une religion purement naturelle. Nous nous contenterons d'exprimer la conviction où nous sommes, que ceux qui s'y sont essayés, croyants et incrédules, se sont toujours, à leur insu, partiellement écartés de leur cadre. Ils ont fait de la religion naturelle un portrait dont bien des traits, empruntés à la religion surnaturelle, appartiennent en réalité exclusivement à celle-ci.

La religion surnaturelle a pour base la croyance à un Dieu qu'un certain lien social unit à l'humanité, à un Dieu qui fait alliance avec l'homme, descend à un certain anthropomorphisme, s'identifie avec quelque être humain, ou avec certaines des choses qui exercent une influence marquée sur la vie humaine. Or cette croyance est au fond de toutes les religions. Inutile d'observer, comme nous l'avons déjà fait, que l'ignorance, la grossièreté des instincts, les rêveries de l'imagination, les dépravations du cœur, l'intervention même d'une puissance supérieure à l'humanité, mais déchue, dévoyée et séductrice, ont souvent, comme à plaisir, travaillé à déformer cette croyance fondamentale jusqu'à la rendre méconnaissable. Mais il n'en reste pas moins vrai que toute religion (parmi celles qui ont vécu, et ont été vécues par les masses humaines) s'est donnée ou se donne pour surnaturelle, c'est-à-dire a pour base la croyance dont nous venons de parler : elle croit, nous le répétons, à l'existence d'une divinité qui se rapproche de l'homme, descend jusqu'à lui et l'élève jusqu'à elle ; elle se propose de reconnaître, d'entretenir, de resserrer les liens de cette communication entre la divinité et l'humanité. C'est là un fait dont l'universalité ne paraît pas contestable.

Nous avons, dans l'article précédent, développé la raison de ce fait, en montrant que l'homme existant appartient à une race surna-

turelle. La croyance et l'aspiration au surnaturel est pour lui un instinct de race, non moins profond, non moins irrésistible, non moins universel, que les besoins de sa nature proprement dite. La tradition qui en affirme la réalité, sans cesse ravivée par cet instinct, ne saurait tomber dans l'oubli. Elle aurait plutôt une tendance à s'amplifier, à s'exagérer, du moins parmi les hommes qui obéissent aux impulsions de leur spontanéité. L'humanité primitive, la société antique, et même une large fraction des peuples encore existants, ont mérité ou méritent le reproche adressé jadis par saint Paul aux Athéniens, *per omnia quasi superstitiosiores vos video*, bien plus que celui de naturalisme.

Le fait du surnaturalisme originaire de toutes les religions pourrait vraisemblablement, s'il était admis et reconnu, éclaircir bien des problèmes dans l'étude comparée des religions antiques, sur leurs origines, leur évolution, leur symbolisme, etc. Il est à regretter que ceux pour lesquels ces sortes de recherches sont devenues une spécialité, soient invariablement partis de l'hypothèse opposée, de l'hypothèse exclusivement naturaliste : qu'ils aient affecté d'identifier l'homme primitif ou antique avec l'homme nature, n'ayant que sa raison et ses instincts naturels, pour s'élever du spectacle de la création à la connaissance de la cause première et suprême, et dont la religion serait le résultat de ses premiers et impuissants efforts pour édifier un commencement de système philosophique et cosmogonique. Il y a une autre hypothèse qu'ils ont ignorée ou sur laquelle ils n'ont pas cru devoir arrêter leur attention, et qui pourtant nous semble la vraie. Nous pensons, suivant cette hypothèse, que l'humanité reçut tout d'abord la connaissance de Dieu par révélation, que cette révélation se conserva, avec bien des déformations, hélas ! dans le cours des âges, en vertu de ce que nous avons appelé l'idiosyncrasie de notre race. La société humaine suivit sans doute, sur le terrain de la connaissance de Dieu, la même voie que l'individu, dont la raison s'éveille au milieu d'elle. Il connaît en premier lieu le Dieu du surnaturel, qui lui est révélé sous les traits d'un anthropomorphisme encore trop grossier, dont la notion s'épure peu à peu soit par le sain usage de la raison, soit surtout par une révélation plus complète. Tel nous semble avoir été le procédé suivi par l'humanité entière. Mais à la recherche de ce Dieu, obscurément entrevu, qui est spécialement le Dieu de l'homme, elle tomba en

des égarements dont la raison ne sut ni la préserver, ni la ramener, comme elle l'aurait dû et comme elle l'aurait pu à la rigueur. C'est pourquoi, *tempora quidem hujus ignorantiæ despiciens Deus*, Act. XVII, 30, — c'est saint Paul qui parle, — Dieu ajouta progressivement aux données de la révélation primordiale, des éclaircissements supplémentaires, des dogmes plus explicites, jusqu'au jour où, par l'organe de son Fils incarné, il acheva d'enseigner au monde le corps de vérités qui le préserveront désormais, s'il les accepte et les conserve, des erreurs et des égarements de la superstition.

Tel est le fait surnaturel que l'apologétique constate. Elle a pour fonction d'en montrer la légitimité, la réalité en dehors du monde des aspirations idéales.

La première partie de la tâche qui lui incombe, est d'en examiner la possibilité. Le surnaturel, rêvé et poursuivi par l'humanité entière, plus spécialement et plus clairement proclamé par certaines sociétés, est-il plus qu'un beau rêve, un mirage décevant? Est-il au moins possible? N'implique-t-il rien de contradictoire, d'irrationnel?

La réponse à cette question dépend évidemment de l'idée que l'on s'est faite de Dieu, à supposer (ce qui est loin d'être le cas le plus général) que, avant d'avoir reçu la révélation du surnaturel, on ait déjà de Dieu une idée préconçue. Pour quiconque ne reconnaît pas l'existence d'un Dieu personnel, complètement distinct du monde, contenant éminemment, en son être infini, toutes les perfections partiellement reflétées par les créatures, par conséquent doué d'intelligence et de liberté, — pour le panthéiste ou l'athée, il est clair que le surnaturel est un non-sens. C'est en vain qu'on tenterait de leur en démontrer directement la possibilité. La seule voie pour cette classe d'hommes d'être convaincus en cette matière, c'est *ab actu ad posse*. Si Dieu se révèle, se manifeste en fait, donne des preuves de sa souveraine raison et de sa souveraine liberté (un peu comme chaque individu humain dont nous constatons expérimentalement l'existence, nous démontre par des faits sa raison et sa liberté), s'il noue effectivement, et sans qu'on en puisse douter, des relations immédiates, anthropomorphiques et déifiantes avec l'humanité, on sera mal venu de constater ou de mettre en question la possibilité de ces faits dûment constatés. C'est la voie par laquelle la plupart des hommes sont introduits

dans la connaissance du surnaturel. Le fait leur est d'abord révélé, et il leur apporte avec lui la preuve de sa possibilité. Cette voie reste ouverte aux esprits sincères et droits, que les défaillances de la raison, ou leurs préjugés philosophiques ont jetés dans l'athéisme, le panthéisme ou l'agnosticisme. Mais pour eux, à moins qu'on ne les guérisse au préalable de leur erreur sur la nature de Dieu, il n'y a pas de preuve directe de la possibilité du surnaturel.

Au contraire, quiconque admet l'existence d'un Dieu personnel, tout-puissant, souverainement bon et souverainement libre, ne peut se dispenser de reconnaître la possibilité du surnaturel tel que nous l'avons défini . Il ne peut sans contradiction dénier à ce Dieu le pouvoir de se communiquer lui-même à sa créature, s'il l'estime convenable, de s'unir à elle par bonté et par amour, soit en descendant jusqu'à elle, soit en l'élevant jusqu'à lui. Réduit à ces termes, le surnaturel doit être regardé comme évidemment possible.

L'existence d'un Dieu personnel et infiniment parfait, tel que l'a connu la saine philosophie dans tous les temps, est d'ailleurs la seule vérité que suppose et à laquelle soit subordonnée la possibilité du surnaturel.

On l'a voulu quelquefois prouver par l'existence des mystères proprement dits, par le pouvoir du côté de Dieu de les faire connaître et la puissance du côté de l'homme d'en saisir quelque chose, supposé qu'ils lui soient révélés. Certainement la preuve est bonne, convaincante, dans la mesure surtout où elle sous-entend l'existence du Dieu personnel, intelligent, libre. Elle a pourtant à nos yeux le double tort de tendre et de parvenir au but par un trop long circuit, et de restreindre implicitement le domaine du surnaturel en deçà de ses limites véritables. Nous croyons qu'il n'implique pas nécessairement la révélation des mystères. Assurément une communication entre Dieu et une créature raisonnable, entre Dieu et l'homme, serait excessivement bornée, serait à peine divino-humaine, si Dieu ne daignait lui parler. Mais Dieu pourrait parler à la créature sans lui révéler aucun mystère. Il pourrait pousser la condescendance jusqu'à venir s'entretenir avec l'homme, se promener avec lui sous les ombrages du paradis, ne lui parler que de la beauté du ciel bleu, de la douceur du vent dans l'après-midi, *ad auram post meridiem*, du parfum des fleurs (nous dirions:

« de la pluie et du beau temps », si nous ne craignions de devenir vulgaire), et cette condescendance devrait être appelée une faveur surnaturelle : oui, surnaturelle, parce qu'il n'est dans la nature d'aucun être créé possible de voir ainsi Dieu descendre jusqu'à son niveau. La révélation des mystères est seulement un degré du surnaturel. Nous avouerons volontiers qu'elle est assez dans la logique des faits. Si Dieu descend à une telle familiarité avec sa créature, il est logique qu'il se fasse plus intimement connaître d'elle, et lui révèle quelque secret. Toutefois cela n'est point nécessaire. Lors même que, par impossible, il n'y aurait pas de mystère ; lors même que l'homme serait une créature connaissant déjà tout ce que Dieu connaît ; lors même que Dieu ne jugerait pas à propos de lui enseigner rien de caché, rien qui le dépasse, il y aurait place pour le surnaturel.

Le surnaturel n'a pas précisément pour but de compléter la nature, de suppléer à ses insuffisances. Il a sa raison d'être en lui-même, c'est-à-dire dans la bonté infinie de Dieu, qui trouve ses délices à aimer ses créatures intelligentes et à être aimé d'elles en retour, à vivre dans une certaine mesure de leur vie, et à les associer à celle qui lui est propre. Nous l'avons dit antérieurement, dans l'hypothèse même où la nature serait infinie, où par conséquent elle se suffirait pleinement, surabondamment, le surnaturel aurait encore sa place. Ce sont deux ordres parallèles, totalement distincts.

Pour cela nous nous défions des preuves qui visent à rendre le fait du surnaturel vraisemblable, plausible, en arguant de l'impuissance où est la nature de se suffire dans son propre domaine. Nous inclinons à croire que plusieurs d'entre elles, mises en avant par les plus hautes autorités, ont été insensiblement déplacées, transportées de leur terrain propre sur un autre de même nom à peu près, à la faveur de l'équivoque créée par la similitude des termes. Le terme un peu équivoque dont nous voulons surtout parler est celui de « nature humaine », qui peut signifier soit la nature spécifique, universelle de l'humanité abstraite, soit la nature particulière de la race humaine existante. Il est fort possible que telle preuve qui s'appuyait primitivement sur le terrain de la thèse ait glissé peu à peu sur celui de l'hypothèse, que regardant uniquement d'abord l'humanité existante, surnaturalisée, elle ait été éten-

due ensuite à l'humanité possible ou à l'humanité actuelle supposée dans l'état de nature pure ou purement déchue.

Ainsi en est-il, croyons-nous, des preuves classiques formulées par saint Thomas, répétées après lui par tous les théologiens, adoptées et reproduites par le Concile du Vatican, à l'effet de montrer que l'homme a besoin d'une révélation divine s'étendant même à certaines vérités de l'ordre rationnel. Ces preuves nous semblent viser l'humanité de fait, race surnaturelle, comme nous l'avons expliqué. Sur ce terrain elles sont absolument apodictiques. C'est à l'homme existant et non point à l'homme purement nature que peuvent s'appliquer les paroles de saint Thomas : *veritas de Deo... a cujus cognitione dependet tota hominis salus quæ in Deo est.* Le mot de *salus* est le terme propre, dans le langage théologique, pour exprimer la béatitude surnaturelle à laquelle l'homme actuel est ordonné. Incontestablement l'homme existant, dont la fin est de vivre en société avec Dieu, auquel dans ce but de vrais mystères même sont manifestés, et dont il a été dit : *hæc est vita æterna ut cognoscant Deum verum*... ne peut se passer de la connaissance de Dieu, qui n'est pas absolument inaccessible à sa raison ; et comme, s'il était laissé à ses seules forces, *veritas de Deo per rationem investigata a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret*, on en conclut légitimement à la nécessité morale, même de ce chef, d'une révélation... *Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instrueretur.* Il semble bien évident que saint Thomas parle uniquement de l'homme existant en fait, de l'homme appelé au salut, à la béatitude de la vision divine. Quant à l'homme nature, dans l'hypothèse de son existence, au cas probable où ses ressources pour atteindre au vrai ne l'emporteraient point sur celles de l'humanité présente, comme il aurait Dieu pour fin dernière en un sens bien différent de celui qu'éveillent ces expressions en notre esprit habitué aux idées surnaturelles, et d'une manière dont la claire notion nous échappe, ne pourrait-on pas supposer qu'une longue et assez générale ignorance de la *veritas de Deo*, et l'alliage de nombreuses erreurs à la faible connaissance qu'il finirait par en acquérir, n'auraient pas pour lui les mêmes inconvénients que pour notre race, ne seraient pas en contradiction avec son état et ses relations vis-à-vis du Créateur ?

L'état de nature pure dans l'humanité est pour nous une énigme, sur laquelle nous n'avons guère que des conjectures à hasarder. Il manque à nos conclusions la confirmation de l'expérience, et nous sommes toujours exposés à le voir à travers nos conceptions de l'état où nous sommes.

Pour cela, l'hypothèse naturaliste n'est pas un terrain sûr et avantageux pour l'apologétique. Accepter ce terrain irréel et si peu exploré, si inconnu, pour y asseoir, fortifier, défendre le fait surnaturel, implique une erreur de tactique. Mieux vaut prendre comme point d'appui l'humanité telle qu'elle existe en fait et tombe sous l'observation, et supposer, au moins à titre d'hypothèse provisoire, qu'elle est surnaturalisée. La tâche de l'apologétique est ensuite de montrer que, donné l'hypothèse, tout s'enchaîne, s'explique, s'appelle logiquement dans la doctrine du surnaturel professée par l'Église catholique. C'est l'unique moyen, à notre connaissance, de rendre le fait surnaturel vraisemblable, plausible.

Il est parfaitement certain, pour en revenir à la nécessité et à la très grande probabilité de la révélation, que l'homme considéré comme il est, avec sa soif du Divin, son besoin inné d'entrer en communication avec la Divinité dans cette vie et surtout dans celle d'au-delà, principalement si on le suppose effectivement appelé à une telle destinée — que l'homme ainsi fait a un besoin impérieux de la révélation : et cette révélation doit comprendre, avant tout, les vérités les plus élémentaires en ce qui regarde l'existence, la nature, les attributs de Dieu, pour mettre leur connaissance à la portée de tout représentant de la race humaine quels que soient son âge, sa condition, son degré de culture ou d'intelligence.

D'autre part dans l'hypothèse du surnaturel, supposé que Dieu noue avec l'homme des relations anthropomorphiques et déifiantes, une certaine révélation est indispensable. Le moins que Dieu puisse faire alors est de parler à l'homme. Or parler à quelqu'un c'est lui révéler ce qu'on a dans sa pensée. Il se peut, comme nous le disions plus haut, que l'objet de cette révélation soit un fait insignifiant. Il se peut aussi que ce soit un secret, un mystère. Dieu qui avait le choix de ses confidences, a révélé à l'homme des vérités utiles, celles qui pouvaient l'éclairer sur son état, sa destinée, celles qui lui étaient même nécessaires pour régler sa con-

duite. Mais, quoi qu'il en soit, on ne conçoit guère le surnaturel sans révélation.

Par contre nous ne croyons pas qu'il puisse y avoir de révélation proprement dite hors du surnaturel. Dans l'hypothèse même où Dieu n'aurait pas directement et positivement élevé l'homme jusqu'à lui, mais l'aurait laissé dans sa nature humaine, si, prenant en pitié les égarements et l'ignorance de sa créature, ou pour tout autre motif il s'était fait, soit immédiatement, soit médiatement, son instituteur, il lui aurait fait une faveur surnaturelle. Le cas est exposé éloquemment par un orateur illustre et vénéré, en ces termes : « Il (Dieu) saisira par les cheveux un mortel de son choix ; il lui dira : « — Va et parle à mon peuple; parle par les prodiges, parle au nom des calamités futures, ébranle la nature, déchire les voiles de l'avenir, sois thaumaturge et prophète; je le veux... Il y aura une révélation dont le but immédiat sera de confirmer l'homme dans sa nature, et pas autre chose. » Oui, nous en convenons, l'état de l'humanité qu'une telle révélation suppose, ne serait pas surnaturel *quoad substantiam*, mais il le serait certainement *quoad modum*, suivant la distinction établie au commencement de ce travail. Un tel état rentre évidemment dans la définition du surnaturel, sur laquelle tout le monde s'entend, *quod totam naturam superat*. Que Dieu se fasse le précepteur d'un peuple, qu'il s'incarne moralement dans un homme pour lui parler, communique à cet homme une partie de sa propre science, de son propre pouvoir, pour instruire et convainrce le reste de l'humanité, c'est, nous le répétons, une grâce à laquelle nulle créature n'aurait jamais le droit de prétendre, qui est entièrement au-dessus des exigences et des virtualités d'une nature créée quelconque. Il en va de même de tous les modes possibles dont Dieu, par une intervention positive et directe, daignerait parler à l'homme, un peu comme un homme parle à un autre homme.

Le seul mode naturel dont Dieu nous parle, c'est en déployant devant nos yeux le livre de la nature: là il se révèle comme Créateur, comme cause première efficiente et exemplaire, et absolument transcendante. Mais lorsqu'il condescend à faire plus, à emprunter pour s'adresser à nous — soit par lui-même, soit par l'intermédiaire d'un envoyé — le langage humain sous l'une

quelconque de ses formes, il nous octroie une faveur qui dépasse toute nature.

La révélation n'appartient donc, en aucun cas, à l'ordre purement naturel. Elle est par elle-même un fait surnaturel. Il est utile, croyons-nous, sur le terrain apologétique, de restituer soigneusement à l'ordre strictement surnaturel tout ce qui lui appartient, de ne pas prétendre le prouver par la raison, dût-on s'exposer à dépasser un peu les limites dans cette voie. La tendance de la philosophie contemporaine est de ne plus croire à la raison, excepté lorsqu'elle s'emploie, sous prétexte de critique, à se détruire elle-même. Il devient donc d'une extrême difficulté de rien faire admettre aux esprits qui en sont imbus, à l'aide du raisonnement, en faisant appel aux principes tenus toutefois pour les plus évidents. Cela n'empêche pas le rationalisme, lorsqu'il veut discuter la question religieuse, de se placer sur le terrain de la nature pure. Rien ne nous oblige à l'y suivre, à défendre contre lui sur ce sable mouvant, dans la région de l'hypothèse, les affirmations de la doctrine révélée. Nous n'avons aucun intérêt à soutenir qu'elles découlent de la notion, même parfaitement orthodoxe, du Dieu Créateur, auteur de la nature, et des relations que fonde cette qualité entre l'humanité et Lui. Il est préférable de dire au rationalisme qui se cantonne dans le naturalisme pur, et ne voit pas comment le surnaturel en dérive, qu'il n'est pas dans la question. La question n'est pas de savoir quels seraient les rapports entre le Créateur et une humanité abstraite et hypothétique, mais quels sont ceux qui existent entre l'humanité existante et son Dieu. C'est avant tout une question de fait.

L'élévation de l'homme existant à l'ordre surnaturel est un fait. Ce fait tout contingent n'a d'autre motif que la très libre volonté de Dieu. Sa possibilité n'est pas douteuse pour quiconque ne s'inscrit pas en faux contre l'existence d'un Dieu personnel, tout-puissant, intelligent et libre. Il n'implique ni impuissance, ni contradiction dans l'Auteur de toutes choses, mais seulement le pouvoir de se communiquer à deux degrés, de s'unir à son œuvre par lui-même, après y avoir imprimé sa ressemblance plus ou moins lointaine. Ce fait est rendu plausible par la croyance, les aspirations, les besoins de l'humanité existante. Mais il se prouve en dernier ressort, comme tous les autres faits contingents, par la

constatation expérimentale, et sa connaissance se transmet par le témoignage historique.

Il y a des phénomènes surnaturels qui peuvent être expérimentalement constatés, et qui servent de preuve à l'ordre surnaturel tout entier. Ce sont les miracles. Le mot seul a le don d'effaroucher les rationalistes. Ils vont jusqu'à opposer à la chose une fin de non recevoir absolue, le refus d'en discuter la possibilité, d'en examiner l'existence ou la non-existence. Une telle attitude ressemble beaucoup à de la mauvaise foi. Il serait difficile d'imaginer un procédé plus radical, pour repousser le don de Dieu, au cas où il serait réel, que de fermer les yeux, de parti pris et *a priori*, aux seules preuves convaincantes de sa réalité, aux seules preuves accessibles à toutes les intelligences, que le genre humain attend, qu'il a demandées toujours, et demandera jusqu'à la fin, comme confirmation de l'intervention divine.

Le rationalisme répugne à admettre des dérogations aux lois de la nature. Mais ici encore, saisit-il bien la question? Nous ne disons pas que Dieu, tout en restant uniquement auteur de la nature, déroge aux lois de la nature, ce qui impliquerait l'apparence d'une inconséquence sinon d'une contradiction, dans le plan et les œuvres du Créateur; nous disons que Dieu, ajoutant vis-à-vis de l'homme une qualité nouvelle à sa qualité de Créateur, d'Auteur de la nature, la manifeste par des œuvres nouvelles. Il n'en saurait être autrement. D'autre part, sans rejeter la définition du miracle, qui en fait une dérogation aux lois de la nature, on peut dire avec autant de vérité qu'en un certain sens, rien n'est plus naturel que le miracle. Il est naturel, disons-nous, qu'une cause nouvelle, venant s'ajouter aux causes ordinaires existantes, entraîne de nouveaux effets. Ainsi l'activité de l'homme entrant en ligne sur notre terre, y amena des phénomènes, y produisit des effets que n'y avait pas produits et que n'y eût jamais produits le jeu des forces aveugles de la nature. De même si dans l'univers Dieu vient, par moments, prendre rang parmi les causes secondes, ajouter librement son action à la leur, les remplacer ou les compléter, il est naturel que des phénomènes nouveaux se manifestent. C'est là une vérité de sens commun que toutes les objections d'une philosophie frelatée ne parviendront pas à bannir de l'esprit humain, aussi longtemps qu'il ne sera pas faussé par l'habitude du

sophisme. La négation du miracle, au nom d'une prétendue impossibilité, revient à nier le surnaturel, c'est-à-dire, à nier la souveraine liberté de Dieu, et le pouvoir qui lui appartient de s'approcher, s'il le veut, de ses créatures, de se faire virtuellement certaines d'entre elles, par voie d'union, pour les élever jusqu'à lui.

Le miracle est un fait surnatuel, c'est son premier caractère. Cependant tout fait surnaturel n'est pas un miracle. Pour qu'une œuvre soit surnaturelle en soi, il n'est point nécessaire que Dieu seul puisse l'accomplir, il suffit qu'il en soit effectivement l'auteur, à la place de l'une des causes naturelles, dont elle est normalement le produit. Mais pour qu'un phénomène mérite le nom de miracle est-il nécessaire que Dieu seul ait la puissance de l'opérer? Oui, en théorie. En pratique, cela n'est pas aussi nécessaire. Il suffit pratiquement qu'il surpasse manifestement le pouvoir de tous les agents terrestres. Le miracle est une preuve populaire, à la portée de tous les hommes, de l'intervention surnaturelle de Dieu. Or connaître et discerner si une œuvre est du ressort exclusif de la puissance divine, si elle ne pourrait pas être le fait d'une créature supra-terrestre, supérieure à l'homme mais inférieure à Dieu, exige sans doute une science peu commune, qui ne saurait être le partage du grand nombre. Mais, nous le répétons, un tel discernement n'est point pratiquement indispensable. Si l'homme se trouve en face d'un être supra-sensible, d'une puissance et d'une sagesse surhumaines, d'un être bon et saint, dont il n'y a aucune raison de se défier, et si cet être lui dit : « Je suis l'Être suprême, le Créateur du ciel et de la terre, ton propre Créateur », il n'a qu'à ajouter foi à cette affirmation : y contredire serait pure témérité. Tel le jeune enfant qui trouve, penché sur son berceau, un être humain plus grand, plus fort, plus capable en tout que lui, qui le comble de ses bontés et lui dit : « Je suis ta mère »; il ne peut faire autre chose que de croire à cette parole. L'erreur dans les deux cas n'aurait ni remède, ni inconvénients. Qu'une science plus avancée contrôle, si elle se sent de force à le faire, les preuves de l'affirmation divine, et voie si Dieu seul est en mesure de les fournir, rien de mieux, mais le genre humain n'a pas attendu son verdict pour croire, et il a eu raison.

Pour qu'un fait surnaturel soit un miracle, au sens propre et

étymologique du mot, il faut qu'il puisse être manifestement constaté. Il y a des œuvres qui en elles-mêmes pourraient être appelées miraculeuses, parce qu'elles sont de vraies dérogations aux lois de la nature, mais auxquelles il manque de pouvoir être clairement reconnues comme telles, de pouvoir exciter l'admiration en manifestant l'intervention directe de la puissance divine. Assurément il n'en coûte pas plus à Dieu de suspendre ou de modifier les lois de la gravitation sidérale, que celles auxquelles obéissent l'atome, le grain de sable, le flocon de neige, la molécule d'air dont l'imperceptible ébranlement est le prélude initial des grandes catastrophes; pourtant le premier effet est un vrai miracle et ne saurait, en règle général, être demandé à Dieu sans présomption; l'autre ne doit pas être précisément appelé de ce nom, et la prière en fait, à bon droit, l'objet quotidien de ses requêtes.

Le miracle proprement dit, c'est-à-dire le fait surnaturel, sensible, constaté, éclatant, est la vraie preuve, la seule preuve convaincante, à l'appui de l'affirmation du surnaturel. C'est le surnaturel lui-même pris sur le fait, tombant sous l'expérience. Cette preuve est celle que le Christ ne cessait de mettre en avant, que ses apôtres invoquaient avec la même assurance. C'est la preuve de l'apologétique traditionnelle. En parler avec mépris, soutenir qu'elle est en elle-même sans valeur, ou qu'elle a puisé sa force aux siècles écoulés, dans la seule ignorance où l'on était alors de la vraie science et de la vraie philosophie, ne nous semble pas exempt de témérité. Il est sans doute permis de chercher et de faire valoir de nouvelles preuves, que l'on juge plus propres à impressionner et à persuader certains esprits contemporains que celles du passé, c'est même en soi un effort louable. Mais l'effort peut être tenté sans qu'on ait besoin de discréditer l'apologétique traditionnelle qui fut, nous le répétons, celle de Jésus-Christ, celle des apôtres,et qui a convaincu le monde.

Nous disons qu'elle a convaincu le monde, et non pas précisément qu'elle l'a converti à la foi. Sa conviction de la vérité religieuse n'est pas tout à fait la même chose que la foi. Il peut y avoir conviction sans foi proprement dite. Tout le monde connaît le texte célèbre : *Dæmones credunt et contremiscunt*, et le commentaire qu'en donne saint Thomas. Et il n'est pas certain que ce phénomène d'un esprit convaincu de la vérité surnaturelle et d'un cœur

qui la repousse, ne se rencontre pas parmi les hommes : *Fides inclinat hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni*, dit saint Thomas. Elle suppose un cœur droit, aimant le bien, surtout aspirant au surnaturel, lors même que loin de flatter les appétits naturels, les inclinations vicieuses, il leur fait obstacle. En un mot, la foi n'est pas œuvre de raison pure, elle sort également du cœur, de la volonté.

Toutefois, s'il y a conviction sans foi, nous n'avouerons pas que l'inverse puisse se produire : nous reconnaîtrons seulement que la foi dépasse quelquefois la conviction rationnelle. Le cœur y a maintes fois plus de part que l'intelligence. Elle suit alors la loi des jugements instinctifs, dont la certitude est beaucoup plus forte que les motifs connus et conscients sur lesquels ils s'appuient. En ce qui concerne la foi, il est bon qu'il en soit ainsi : il est bon que ce premier germe de la vie surnaturelle ne soit pas trop à la merci de la raison humaine, avec ses incapacités, ses défaillances, ses erreurs. Il est bon qu'elle ne soit pas le partage exclusif d'une élite intellectuelle, mais qu'elle soit à la portée de toutes les âmes droites et de bonne volonté, des esprits les plus faibles et les plus incultes, comme de ceux auxquels une philosophie subversive a enlevé toute confiance dans leurs ressources naturelles pour arriver au vrai.

Toutefois cette espèce de scission entre la conviction rationnelle et la foi proprement dite, n'est point dans l'ordre régulier. La société religieuse au moins, à défaut de chacun de ses membres, ne peut se dispenser de les réunir par l'organe des plus éclairés d'entre eux. Il y a eu et il y aura toujours des croyants alliant une conviction raisonnée et appuyée sur des preuves, à une adhésion du cœur et da la volonté. Travailler à en réduire le nombre en soutenant que la foi est étrangère à toute conviction de l'intelligence, qu'elle est un pur et aveugle instinct du cœur, une affaire de goût, ce n'est point faire œuvre saine en apologétique : c'est préparer à la négation du surnaturel un sûr et facile triomphe.

Envisagé comme *criterium*, le miracle porte en lui-même la démonstration du surnaturel. Il prouve au moins que Dieu, non content de sa qualité de Créateur, de cause première, descend sur le propre terrain des causes secondes, de celles principalement avec lesquelles l'homme est en contact, qu'il veut bien communiquer

directement avec l'humanité, soit pour se révéler à elle, soit pour accomplir les désirs qu'elle lui exprime. Le miracle, disons-nous, prouve au moins ce fait qui contient en germe tout le surnaturel.

Il prouve aussi l'affirmation à l'appui de laquelle il est expressément opéré : *Si aliquis propheta*, dit saint Thomas, *prænuntiar et in sermone Domini aliquid futurum*, et *adhiberet signum*, *mortuum suscitando*, *ex hoc convinceretur intellectus videntis*, *ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo*, *qui non mentitur*. On ne saurait mieux dire et en moins de paroles. Par contre, le miracle ne prouve pas toutes les croyances professées par ceux qui l'obtiennent ou en bénéficient. Par exemple, un miracle obtenu devant certaine relique, ou sur le lieu d'une apparition, ne démontre pas absolument l'authenticité de l'une et de l'autre. Il démontre simplement l'efficacité de la prière, et le fait de l'action surnaturelle de Dieu en faveur de l'homme. De même, on ne voit pas pourquoi Dieu s'interdirait d'exaucer les prières de ceux qui ont le malheur de professer une fausse religion, pourquoi il ne pousserait pas la miséricorde et la bonté à leur égard jusqu'au miracle inclusivement : mais un tel miracle ne serait pas une preuve à l'appui des erreurs de leur croyance. Il prouverait simplement la Providence surnaturelle de Dieu, et son inclination à exaucer les prières de ceux qui ne sont pas entièrement et définitivement exclus du surnaturel.

Pour cela nous n'avons rien à redouter de l'objection dont les rationalistes font grand cas, tirée du fait, vrai ou supposé, que dans toutes les religions il se trouve des miracles. Lors même que cette assertion aurait une part de vérité (c'est une question de fait), cela ne prouverait pas, d'après ce que nous venons de dire, que toutes les religions sont également bonnes, qu'il n'y en a pas une seule totalement divine, seule pure et exempte de toute erreur, à laquelle, en principe, tous les hommes ont l'obligation de se réunir.

Pourtant, si une société religieuse est en état de montrer que dans son sein le miracle est presque une monnaie courante, tandis que dans ses rivales il est à peu près introuvable, elle a, de ce seul chef, en faveur de son institution divine, une présomption qui équivaut à la pleine certitude.

Ne serait-ce point pour ce motif que les défenseurs attitrés des

sectes non catholiques professent une horreur si étrange pour la preuve du miracle, se refusent même à la discuter? Les apologistes catholiques doivent se garder de donner dans le piège, de céder à l'entraînement de la mode, et de partager, comme quelques-uns semblent le faire, le préjugé rationaliste contre la preuve du miracle, c'est-à-dire contre le seul moyen connu qu'ait Dieu de contresigner ouvertement et publiquement l'œuvre surnaturelle dans l'humanité.

(*A suivre.*)

Fr Alexandre Mercier.
O. P.

MATER DIVINÆ GRATIÆ [1]

(*Suite.*)

IV

La plénitude finale

D'anciens auteurs ont pensé que la présence de Jésus-Christ, à partir de l'Incarnation, avait suffi pour combler les capacités de l'âme de Marie, et que la grâce devenue parfaite ne pouvait plus s'accroître d'un seul degré. Qu'ajouter à l'abîme quand l'abîme est rempli ? Tout progrès dans la sainteté était dès lors impossible. C'est la thèse de Pierre le Vénérable (2). On l'attribue aussi, mais sans fondement, croyons-nous, à Alexandre de Halès (3), à Almain (4). On a même cité dans ce sens la parole de saint Thomas : « La grâce de la Vierge fut *consommée* à la conception de son Fils (5). »

Les défenseurs de cette opinion n'ont pas considéré qu'il y a divers degrés dans la plénitude. La Mère de Dieu a toujours possédé la mesure qui convenait à la condition du moment, et ses capacités actuelles ont toujours été remplies ; mais ces abîmes eux-mêmes se sont successivement dilatés : plus vastes à la naissance qu'à l'instant de la sanctification première, plus profonds à partir de l'Incarnation, insondables et immenses au jour de la bienheureuse mort. La grâce s'est dilatée dans les mêmes proportions, et elle n'a acquis sa plénitude définitive qu'à l'instant où elle a fait place à la gloire.

(1) Voir septembre et novembre 1902, mai-juin 1903.
(2) *Epist.* VII, lib. III.
(3) III. P. Q. 8, mem. 3, a. 2, ad 1.
(4) III. Dist. 3. q. III.
(5) III. P. Q. 27, a. 5, ad 2.

La doctrine de saint Thomas est, quoi qu'on en dise, bien claire sur ce point. S'il appelle la seconde sanctification une grâce *consommée*, ce n'est pas qu'elle doive marquer le terme du mérite et exclure tout progrès ultérieur, mais parce que, étant une cause nouvelle d'impeccabilité, elle confirme à nouveau et immuablement la volonté dans le bien, *confirmans eam in bono*. Il distingue, comme nous l'avons fait à sa suite, trois plénitudes ou trois degrés de perfection dans la sainteté de Marie : la grâce de la première sanctification qui la disposait à devenir la digne Mère de Dieu, la grâce de la seconde sanctification par la présence du Fils de Dieu incarné dans son sein et en vertu de laquelle sa volonté a été fixée à jamais dans le bien et dans le parfait ; enfin la grâce finale qui s'est consommée au moment de la glorification, et l'a perfectionnée dans la jouissance du souverain bien. Le progrès ne s'est pas arrêté à partir de l'Incarnation, mais, commencé avec cette glorieuse existence, il ne s'est terminé qu'avec la vie mortelle, car la seconde plénitude, ajoute le grand Docteur, est supérieure à la première, et la plénitude finale l'emporte sur la seconde sanctification. *Quod autem secunda perfectio sit potior quam prima et tertia quam secunda, patet...* (1). Peut-on déclarer en termes plus explicites qu'il y a eu croissance jusqu'au jour de la glorification céleste?

D'où viendrait, d'ailleurs, l'impossibilité? Ou du côté de la grâce, qui aurait atteint le suprême degré, ou du côté de Marie, qui serait parvenue au terme. Mais d'abord, la grâce a des capacités qui s'élargissent indéfiniment : sa mesure, comme celle de l'amour, est d'être sans mesure, *modus sine modo diligere*, ainsi que parle saint Bernard (2). Jésus-Christ seul, principe universel du salut, a pu réaliser dans son âme toutes les puissances de la grâce ; aucune créature, pas même Marie, n'est capable d'épuiser ce qui se dilate sans fin : de ce côté donc point d'obstacle à l'accroissement; d'autre part, la Mère de Dieu, même après la conception et la naissance de son Fils, reste dans les conditions ordinaires de la voie : le terme, pour elle comme pour les saints, n'arrive que lorsque à la grâce succède la gloire. Et puis, convient-il que des richesses si extraordinaires soient condamnées à l'improductivité? que tant de services

(1) III. P. Q. 27, a.5, ad 2.
(2) *De diligendo Deo*, cap. I.

prodigués au Christ soient privés de mérite? que tant de travaux et de souffrances endurés pour lui ne contribuent pas à rendre Marie plus agréable à Dieu, par là même plus pleine de grâce?

On doit donc tenir pour indubitable qu'il y a eu progrès jusqu'au moment de la mort. Trois causes ont concouru à cet accroissement : le mérite, l'usage des sacrements, les mystères surnaturels auxquels la Mère du genre humain a pris une si large part. Voilà les trois points qu'il nous reste à étudier pour nous former une idée adéquate de la plénitude finale.

Et d'abord le mérite. Il requiert des actes libres, moralement bons, faits en état de grâce, en vue de Dieu, par une personne qui est encore dans les conditions de la voie. Toutes les actions de la Sainte Vierge réunissent ces qualités. La liberté, Marie en a joui dès l'instant de sa conception et, après le Christ, nul n'a été libre autant qu'elle, car nul n'a été exempt comme elle du péché d'origine, de l'ignorance, de l'erreur, de la concupiscence, qui sont les ennemis de la liberté. Toutes ses œuvres sont bonnes, excellentes : la plénitude initiale suffisait déjà à exclure le péché, et plus tard la conception du Verbe acheva de confirmer la volonté dans le bien. L'état de grâce et la maternité divine sont des notions inséparables. Mais cette grâce ne demeure pas inerte, elle excite la charité, qui, douée elle-même d'une activité toujours en éveil, inspire, stimule les autres vertus, dirige toutes les actions et leur imprime à toutes une impulsion généreuse pour les emporter vers Dieu et vers l'éternité. Enfin nous savons que Marie est restée jusqu'à la mort dans l'état de voie et de progrès. Elle a donc toutes les conditions pour mériter.

Le mérite s'étend aussi loin que la motion surnaturelle dont Dieu se sert pour nous diriger vers notre fin. Or cette touche délicate et puissante nous est communiquée, non seulement pour le terme suprême, mais pour toute la marche et tout le progrès du mouvement ; le terme, c'est la gloire, la marche et le progrès, c'est l'augmentation de la grâce. C'est dire que le mérite atteint et la gloire et l'accroissement de la grâce et de la charité (1). Ainsi, à chacune de ses actions, la Mère de Dieu méritait un nouveau degré

(1) Iª IIªᵉ, q. 114, a. 8.

de gloire pour l'éternité, et dès ici-bas une grâce nouvelle pour son âme.

Il nous reste à montrer que ce mérite était continu. Rappelons d'abord cette doctrine célèbre que, dans la pratique, aucun acte vraiment délibéré ne saurait être indifférent : du moment qu'une œuvre est raisonnable, elle est imputable à l'homme, elle est bonne ou mauvaise et réclame une sanction. Nous savons que pour Marie tous les actes sont bons. Or, dans les justes, tous les actes bons sont méritoires : *habentibus charitatem omnis actus est meritorius vel demeritorius* (1). L'état de justice, en effet, appelle la charité, et la charité est active, elle ne peut manquer de provoquer, d'exciter nos énergies, de les incliner vers Dieu. Elle dirige à l'origine notre intention vers la fin dernière, et par ce mouvement primitif elle communique son influence à toutes les vertus, de même que la volonté impose son commandement à toutes les puissances : cette impulsion se continue après même que l'ordre a cessé ; elle reste encore dans les vertus et dans les actes, et de la sorte toutes nos œuvres sont vivifiées par la charité et deviennent méritoires. Stimulée par ses forces natives à passer en acte, la charité renouvelle assez souvent son impulsion efficace pour que notre intention soit suffisamment dirigée vers Dieu, que tous les actes bons soient saisis par cet élan général et emportés vers l'éternité. Voilà comment toutes les actions du juste sont entraînées dans le courant qui sanctifie, comment en vertu de l'impression reçue elles restent toujours orientées vers la fin de la charité et se rapportent à Dieu, sans même que nous y pensions actuellement. Boire et manger selon la mesure de la tempérance, se récréer honnêtement selon les règles de l'eutrapélie (2), tout cela sort du cercle de la vulgarité, il n'y a plus ici le néant de la bagatelle : tout est grand, tout est noble, car ces actions ont pour mesure l'éternité qui en est l'enjeu.

Résumons en un seul argument cette belle et consolante doctrine : tout acte bon se ramène à la fin d'une vertu, toute vertu converge vers la fin de la charité, car celle-ci est la reine qui commande à toutes les vertus, comme la volonté à toutes les puis-

(1) QQ. *dispp.* q. 2, *De malo*, a. 5, ad 7.

(2) L'eutrapélie, dans le langage d'Aristote et de saint Thomas, est la vertu particulière qui règle les récréations honnêtes et préside aux délassements permis.

sances. Tous les actes bons se rapportent donc à la fin de la charité, subissent son influence, deviennent méritoires. Les actions qui échappent à cet empire universel sont nécessairement en dehors de la fin dernière, déréglées, entachées de démérite (1). Dans la Mère de Dieu, rien de désordonné: tous les actes délibérés sont bons, tous les actes bons sont couronnés de mérite. Quelle sera donc la somme de ses trésors spirituels à la fin de sa glorieuse carrière?

Mais, si jamais la moindre faute n'est venue couper la trame de ses mérites, n'y aurait-il pas du moins une interruption produite par les actes indélibérés? Saint Ambroise, Suarez, Contenson, et bien d'autres théologiens regardent comme certain qu'il n'y eut jamais en elle d'action indélibérée, au moins pendant le temps de la veille. Pourquoi donc nos actes préviennent-ils le contrôle de l'intelligence et l'empire de la volonté? C'est grâce à l'ignorance, à la concupiscence, aux passions. Rien de semblable en Marie. Sa science infuse la garantit contre toute imprévoyance et son immaculée conception, avec le privilège de l'intégrité absolue, lui assure l'immunité contre la concupiscence et les orages des sens. Comme son âme est soumise à Dieu, ainsi le corps est soumis à l'âme et les facultés inférieures à la raison. Rien d'imparfait, rien d'indélibéré, c'est l'ordre harmonieux dans une créature qui est le monde abrégé de la nature et de la grâce: *microcosmus gratiæ*.

Une intelligence si vive, incapable d'oisiveté, se portait toujours sur quelque objet, et la volonté suivait la connaissance: dès lors exercice continu du libre arbitre, continuité absolue des actes bons et méritoires.

Cette activité toujours éveillée n'absorbait pas la Mère de Dieu au point de paralyser sa vie extérieure, elle ne nuisait en rien à l'exercice régulier des facultés, de même qu'en Jésus-Christ la vision béatifique et la science infuse n'entravaient aucunement le jeu normal de la vie humaine. La connaissance miraculeuse dont

(1) « In illo qui gratiam habet oportet actum vel meritorium vel demeritorium esse, quia, sicut malus erit demeritorius, sic etiam bonus erit meritorius. Quia, cum charitas imperet omnibus virtutibus sicut voluntas omnibus potentiis, oportet quod quidquid ordinatur in finem alicujus virtutis ordinetur in finem charitatis; et, cum omnis actus bonus ordinetur in finem alicujus virtutis, in finem charitatis ordinatus manebit, et ita erit meritorius. Et sic, comedere et bibere servato modo temperantiæ et ludere ad recreationem servato modo eutrapeliæ, quæ medium tenet in ludis, meritorium erit in eo qui habet charitatem qua Deum ultimum finem vitæ suæ constituit. » II. Dist. 40, q. 1, a. 5.



nous parlons s'exerçant uniquement dans la sphère spirituelle de l'âme, sans le concours de l'imagination et des sens, les facultés inférieures conservent toute leur autonomie, et les occupations particulières ne restent ni moins naturelles ni moins faciles.

On comprend aussi que le travail non interrompu de la science infuse ne devait empêcher ni le repos périodique des facultés ni même le sommeil. Que ce repos fût très limité à cause de cette parfaite et harmonieuse constitution et que même, pendant ce temps, l'amour provoquât souvent le réveil, nous le croirons volontiers, mais nous n'admettrons pas, comme certains vieux mystiques, que la Vierge n'ait jamais goûté un sommeil véritable et réparateur. La nature le réclamait, et l'état surnaturel n'y apportait aucun obstacle. C'est « un sommeil d'amour, dit saint François de Sales, en sorte que son espoux mesme veut qu'on la laisse dormir tant qu'il lui plaira. — Ah ! gardés bien, je vous en conjure, dit-il, d'esveiller ma bienaymée jusques à ce qu'elle le veuille. Ouy, Théotime, cette reyne céleste ne s'endormait jamais que d'amour, puisqu'elle ne donnait aucun repos à son précieux corps que pour le revigorer afin qu'il servit mieux son Dieu par après, acte certes très excellent de charité (1). »

Le sommeil n'a pas empêché la continuité du mérite. — « Pendant que le corps dormait, l'esprit était en éveil, dit saint Ambroise : *ut, dum quiesceret corpus, vigilaret animus* (2). » — « Même durant son sommeil, ajoute saint Bernardin de Sienne, la Vierge jouissait d'une contemplation plus élevée que n'importe quel autre mortel dans l'état de veille (3). » Si Salomon a eu l'usage de la raison en ce beau songe, « combien y a-t-il plus d'apparence, conclut le saint évêque de Genève, que la mère du vrai Salomon eut l'usage de la raison en son sommeil. » Citons en faveur du même sentiment Suarez (4), Contenson (5), le P. Terrien (6).

Cette doctrine sera admise de tous ceux qui comprennent bien la nature de la science infuse. C'est une opération entièrement

(1) *Traité de l'amour de Dieu*, liv. III, chap. VIII.
(2) Lib. II. *De Virginibus*.
(3) Tom. III, serm. IV, art. I, chap. II.
(4) *De mysteriis vitæ Christi*, d. 18, sect. 2.
(5) Lib. X, dissert. VI, cap. I, speculat. II, *quinto*.
(6) *La Mère de Dieu*, tom. II, liv. III, chap. I.

indépendante des conditions sensibles, ne recevant aucun apport des facultés inférieures, n'ayant pas à mendier les services de l'imagination : elle n'est pas entravée lorsque les sens se laissent lier, elle ne s'endort pas avec eux, elle veille encore lorsqu'ils sont assoupis. Elle est une imitation de la connaissance angélique, elle est toute faite de clarté; elle est un jour qui n'a pas de déclin, elle ne connaît ni la nuit, ni la fatigue, ni le sommeil. Si Marie a joui de ce privilège dès sa conception, il lui est encore possible pendant son repos, car ici l'esprit n'est pas moins libre, ni la volonté moins parfaite qu'au premier instant. Ainsi, depuis le moment béni qui a commencé son existence jusqu'à celui qui a marqué sa mort, la glorieuse Marie n'a pas connu la moindre interruption dans les actes de son libre arbitre ni dans la série de ses mérites, puisque tous ses actes libres étaient méritoires.

D'après une gracieuse adaptation, Marie est le cœur de l'Eglise, l'organe surnaturel et parfait qui n'interrompt jamais son action, comme dans l'homme le cœur poursuit toujours son travail, jour et nuit sans arrêt, lors même que les autres membres suspendent leur exercice. Si notre corps peut dire : Je dors, mais mon cœur veille; je repose, mais mon cœur travaille, l'Eglise le dit avec plus de vérité. Je dors, c'est-à-dire mes autres membres interrompent parfois la série de leurs mérites : le sommeil, la fatigue, les distractions, la négligence, empêchent que tous leurs actes ne soient délibérés, et il arrive même trop souvent que les actes délibérés ne sont ni tous bons, ni tous méritoires. Mais mon cœur, Marie, veille toujours, rien ne vient suspendre son travail de sainteté ni le jour ni la nuit : en elle tout est délibéré, tout ce qui est délibéré est méritoire, parfait. Grâce à Marie, il y a eu dans l'Eglise au moins une créature pour pratiquer à la lettre le conseil de l'Apôtre : « Que tout ce que vous faites soit pour la gloire de Dieu. »

Or il faut se rappeler que la grâce s'accroît toujours par les actes méritoires produits en vertu de l'habitude préexistante. Si l'acte dépasse en intensité l'habitude elle-même, l'âme acquiert chaque fois un nouveau et double mérite égal à la somme de tous les mérites précédents. Nous avons établi que les grâces de la Vierge au premier instant sont supérieures à toutes celles des anges et des hommes pris même collectivement. L'intensité du mouvement initial dans une créature si bien disposée égale assurément l'inten-

sité de la grâce elle-même, et l'élan se transmet avec une force qui le multiplie chaque fois : de la sorte, la somme prodigieuse de l'origine est doublée au second acte, et ainsi de suite, indéfiniment sans limite et sans arrêt. C'est là ce trafic surnaturel que Marie a pratiqué avec tant d'industrie.

Comment donc apprécier le total définitif dans une si longue et si sainte vie? Nos anciens auteurs ont essayé à ce sujet des supputations ingénieuses, naïves sans doute mais pleines de justesse, basées sur la réalité théologique. Nous citerons, comme exemple et à titre de curiosité, la table du P. Justin de Miechow, des Frères Prêcheurs. « Soit le premier acte : cent. Les suivants seront deux cents, quatre cents, six mille quatre cents, douze mille huit cents, etc. En procédant de la sorte, vous arriverez pour le trentième seulement à un total de vingt-six milliards quatre cent quarante-deux millions sept cent quarante-cinq mille six cents. Et que serait-ce si nous voulions calculer jusqu'au centième, jusqu'au millième, etc...? Donc (à la fin de sa vie) cette augmentation devient inexplicable et incompréhensible (1). » Et encore pour ce calcul nous sommes partis d'une base peu élevée, afin de ne pas trop déconcerter l'intelligence, mais l'intensité du premier acte est déjà prodigieuse, plus que mille, plus qu'un milliard, puisqu'elle dépasse les mérites des anges et des hommes ensemble.

La continuité des actes ne dit pas toute la valeur du mérite, il faut envisager encore la noblesse de la personne et l'excellence des œuvres. C'est à la personne que sont attribuées les opérations, les propriétés, les droits, les privilèges; c'est aussi à la dignité surnaturelle de la personne que le mérite doit ses excellences. Le mérite prend en quelque sorte les proportions de la personne, son étendue, sa profondeur : il n'a d'autre mesure qu'elle, et il atteint l'infini lorsqu'elle-même est infinie. Ainsi, en Jésus-Christ tous les actes ont une infinie valeur à raison de la personne dont ils sont la propriété. Marie est après son Fils la plus haute et la plus sublime manifestation de Dieu : les excellences de la grâce et cette perfection indéfinissable qui lui vient de sa maternité divine lui forment un genre de dignité tout à fait à part qui la relève au-dessus de tous les justes et donne à ses actes une valeur que ne sauraient avoir

(1) 137e conf. sur les litanies.

les œuvres des autres créatures. Nous ne prétendrons pas avec certains auteurs (1) qu'elle ait des grâces et des actes d'une espèce et d'un ordre tout nouveaux, mais il faut bien convenir que sa grâce est toute singulière. Le P. Chardon, des Frères Prêcheurs, a écrit à ce propos d'intéressantes pages, les plus théologiques et les plus originales que nous connaissions sur ce sujet (2). « La grâce commune donne à Dieu des fils adoptifs; mais la grâce singulière de Marie la place dans des rapports d'affinité avec Dieu. La grâce commune peut admettre à ses épanchements une infinité de sujets. La grâce propre à la Mère de Dieu ne peut convenir à personne qu'à Marie. Et, comme en la nature divine il n'y a qu'un Dieu, et dans l'union hypostatique une seule personne de Dieu, ainsi dans l'ordre de l'affinité avec Dieu il n'y a que Marie... Cette condition exceptionnelle où est placée Marie ne lui enlève pas pourtant celle de l'adoption divine : au contraire, elle la perfectionne et lui donne un plus grand éclat. On ne peut pas nier qu'elle soit la fille adoptive de Dieu, et il nous faut publier en même temps qu'elle est la Mère de Dieu. Comme fille adoptive, elle est donc prédestinée à la grâce et à la gloire, et comme ayant avec Dieu des rapports d'affinité, elle est prédestinée pour être la Mère de Dieu. »

Après avoir expliqué comment en Jésus-Christ la filiation adoptive est prévenue par la filiation naturelle, et que les deux filiations, naturelle et adoptive, sont incompatibles dans le même sujet, bien que la grâce de l'union qui fait la filiation naturelle ne soit pas contraire à la grâce habituelle qui fait la filiation adoptive en toute autre personne que celle de Jésus, le P. Chardon conclut : « Puisque Marie est, après son Fils, le premier sujet de la grâce justifiante et que cette grâce ne trouve pas en la mère l'empêchement ou, si l'on veut, l'incompatibilité qu'elle rencontre dans le Fils pour produire l'adoption, il est aisé de voir que Marie est, par la grâce, *la première fille adoptive de Dieu*. Assurément, elle n'est pas la première en la filiation de la grâce; cette primauté convient à son Fils, comme le dit saint Jean : « Nous avons vu le Fils unique du Père plein de grâce. » — Elle n'est pas non plus la première en la source originelle de la grâce d'adoption. C'est pourquoi, non seu-

(1) Christophe de Vega, par exemple, n° 1179.
(2) *La Croix de Jésus*, nouvelle édition par le T. R. P. Bourgeois, p. 294 et suiv., Paris, Lethielleux.

lement elle reçoit de son Fils la dénomination d'enfant adoptif comme les autres, mais encore elle participe, d'une certaine façon, à la primauté de la filiation qui distingue le fils par nature d'avec les autres enfants. Certes elle n'est pas comme lui la fille par nature de Dieu. Mais elle est par proportion la première fille adoptive dans l'ordre de la grâce, comme il est, lui, le premier Fils unique de Dieu par nature, dans cette grâce dont il est la source incréée et originelle.

« Qu'on me laisse donc dire que de cette incompatibilité de la filiation adoptive en l'âme sacrée de Jésus avec la filiation naturelle, Jésus a tiré le dessein de donner à sa Mère cette filiation adoptive, afin qu'elle fût la première fille adoptive de la grâce. Il s'est réservé d'en être la source primitive et abondante, il a voulu lui en donner l'effet... Marie est le premier sujet de l'effet de la grâce d'adoption, comme Jésus est l'unique sujet qui possède la grâce personnelle. De même qu'il est le Fils unique par nature, elle est la première fille adoptive. Elle a porté sur la terre et porte maintenant au Ciel le caractère d'enfant adoptif de Dieu, comme Jésus porte le caractère d'enfant par nature de Dieu... On voit, dès lors, avec évidence, que la primauté en la filiation adoptive devait avoir pour fondement une grâce qui fût supérieure à celle de tous les autres enfants adoptifs et inférieure à celle qui est proportionnée à l'excellence du Fils de Dieu par nature. Marie étant Mère de Celui qui est la plénitude de toutes les grâces et le touchant de si près dans cette humanité sainte qu'elle lui a donnée, a dû, sans aucun doute, être revêtue d'une grâce qui eût quelque ressemblance avec l'affinité divine où l'établit son auguste maternité » (1).

Cette excellence ajoute à la valeur de ses mérites. Le Ciel voit en elle la première fille adoptive de Dieu, en même temps que la vraie Mère de Dieu : tout ce qui vient d'elle est plus divin, plus agréable au Seigneur, partant plus méritoire.

D'ailleurs, elle possède, plus excellemment que tout autre, les conditions du mérite. Contentons-nous d'examiner les deux principales : la liberté et la charité. La liberté, qui fait l'acte humain, sert puissamment à lui conférer la dignité méritoire. Quand une

(1) Voir le chapitre xxv : *De la primauté en la filiation adoptive.*

âme choisit le bien avec une spontanéité plus complète et une volonté plus pleine, elle accuse plus de générosité; rien n'étant plus à nous que notre liberté, c'est honorer Dieu d'une manière plus exquise, lui donner davantage du nôtre, et, dès lors, obtenir une récompense plus élevée, que de nous porter vers lui avec plus de liberté. Qui donc a fait cela mieux que Marie? Le libre arbitre, chez elle, est monté à sa plus haute valeur : point d'ignorance, point de passions pour l'entraver; son domaine est tellement universel et absolu qu'il ne souffre pas un seul acte indélibéré. Toute cette perfection est pour Dieu. Marie, dans chacune de ses actions, se donne à lui de toute l'ardeur de sa volonté et avec tout l'élan d'une liberté parfaite qui a toutes les énergies de la nature et de la grâce. Il faudra bien qu'à cette intensité de la liberté réponde l'intensité du mérite.

Mais, c'est surtout la charité qui donne aux actes leur prix; elle, qui est le premier et le dernier mot de toutes choses, qui est la base des commandements et la fin de la loi, elle doit être le principe, le terme, la mesure du mérite. Les actions, en effet, ont d'autant plus de valeur qu'elles se rapportent davantage à Dieu, et c'est par la charité qu'elles vont droit au ciel. Le degré de charité est donc aussi le degré du mérite. D'ailleurs, la perfection d'ici-bas est dans la ressemblance avec l'idéal de la patrie : là-haut, c'est la charité qui fait la perfection et le bonheur, c'est elle qui fait ici-bas la valeur de nos œuvres. Les autres vertus ont besoin de sa douce chaleur pour produire la fleur, le fruit et le parfum du mérite; sans elle, leurs actes peuvent bien avoir quelque saveur, mais ils sont comme ces fruits imparfaits qui naissent tard et ne mûrissent jamais. Tout ce qui est soustrait à son influence est en dehors de la sphère méritoire. C'est à sa taille et à son poids que se mesure et se pèse la récompense éternelle : les actes communs, les petites actions faits avec plus de charité sont plus grands devant Dieu et pèsent plus dans la balance des célestes justices que les actions d'éclat issues d'une charité moindre; et de même la récompense due aux actes à raison de la charité, l'emporte incomparablement sur la récompense qui leur revient à raison de l'objet. *Præmium respondens merito ratione charitatis, quantumcumque sit parvum, est majus quolibet præmio respondente actui* (1)

(1) In IV dist. 49, q. 5, a. 5, ad 5.

ratione sui generis. Toute l'existence de Marie est tissue de charité: la Mère de la belle dilection a vécu d'amour, comme elle est morte d'amour.

Nous avons montré que, au premier instant, sa charité déjà avait atteint le degré héroïque, puisqu'elle était à la hauteur de la grâce. Le premier acte commencé avec un tel élan possédait une intensité prodigieuse, qui s'est doublée chaque fois selon le calcul ingénieux rappelé plus haut; et cela sans arrêt, car il n'y a jamais eu interruption dans les actes de la liberté. La charité a donc saisi toutes les vertus, toutes leurs actions, les a faites siennes, et de la sorte a véritablement tissé d'amour cette glorieuse vie. Rappelons-nous ce que nous avons dit précédemment de l'amour virginal et maternel de Marie. Et puis, de nombreuses circonstances, le moment de l'Incarnation, le temps de la Passion douloureuse, les scènes de la Pentecôte, ses communions ardentes et tant d'autres événements de sa vie, creusaient comme à l'infini ces abîmes de tendresse. Je comprends que l'organisme n'ait pu résister à une telle véhémence et que l'heureuse victime soit morte d'amour.

Pour apprécier toute la portée du mérite, il faut considérer encore l'excellence des œuvres. De même qu'il y a une hiérarchie dans les vertus, il y a un ordre dans les actions, et, lorsque la charité est égale de part et d'autre, la prééminence appartient sans conteste à l'œuvre dont l'objet est plus noble, comme la virginité surpasse la continence conjugale et comme la contemplation agissante l'emporte sur la simple vie active. La Mère pleine de grâce a exercé les œuvres les plus nobles, elle a eu la forme parfaite de toutes les vertus. « En elle, dit un saint docteur, tout est pureté et simplicité, grâce et vérité, justice et miséricorde. Elle est véritablement le jardin de délices où l'on peut admirer toute la variété des fleurs et respirer tous les parfums des vertus (1). » Sa foi est au-dessus de tout éloge, car elle lui a mérité de concevoir l'Eternel; son humilité a attiré Dieu dans son sein; la prudence est un de ses titres, *virgo prudentissima*; la justice l'a établie reine de tous les saints, la tempérance reine des vierges, la force reine des martyrs. Les vertus naturelles et les vertus infuses ont déployé ici

(1) « Quidquid in Maria gestum est totum puritas et simplicitas, totum gratia et veritas fuit, totum misericordia et justitia, vere hortus deliciarum, in quo consita sunt omnia florum genera et odoramenta virtutum. » SOPHRONIUS, serm. *de Assumpt.*

tout ce qu'elles pourront jamais avoir d'énergie et d'ampleur, sous les diverses formes et dans les divers états où elles ont à s'exercer : vierges, épouses, mères, actifs ou contemplatifs, trouvent en Marie leur idéal.

Sa vie se partage en quatre grandes périodes. La première s'écoule à l'ombre du Seigneur, dans le temple de Jérusalem, consacrée tout entière à l'exercice des prières saintes, à l'étude de la loi divine et des Écritures. C'est comme un acte prolongé et continu de contemplation, la voie d'union, la vie des parfaits.

La seconde période commence avec l'Incarnation et correspond aux mystères joyeux du rosaire. Le seul consentement donné au message de Gabriel : *Fiat mihi secundum verbum tuum* possède une telle excellence que à ce moment, dit saint Bernardin de Sienne (1), la Vierge mérita plus que toutes les créatures, anges et hommes, dans tous leurs actes, mouvements et pensées. Dès ce jour et surtout après la naissance de Jésus, la contemplation devient pour la Mère de Dieu et l'aliment dont elle se nourrit et la sphère où elle se meut. Qui les décrira, ses entretiens avec le Verbe incarné, lorsque tête à tête, cœur à cœur avec lui, elle apprend les secrets de l'éternité, qu'elle pénètre dans les saintes profondeurs de cette âme adorable, et de là dans les abîmes de la divinité ? Oh ! il faudrait ici s'arrêter, se cacher quelques instants avec Marie dans ces trois tabernacles délicieux ; le cœur, l'âme, la divinité de Jésus, aux sources mêmes de la sainteté et du bonheur !...

Le dévouement de la vie active s'unit aux extases de la contemplation, comme le prouvent la visite à Elisabeth et à Jean-Baptiste, les soins qu'elle prodigue à son Fils, le porter, l'allaiter, le nourrir, l'envelopper de langes, le bercer, plus tard l'accompagner et le servir dans ses prédications. Aussi bien est-il permis de penser, avec de pieux auteurs, que le seul fait d'allaiter le Verbe de vie était plus méritoire que les supplices des martyrs, non seulement à cause du principe de l'acte, la charité héroïque, mais aussi à cause de son terme, la personne adorable à laquelle il se rapporte. Le ministère qui s'exerce immédiatement sur Jésus-Christ surpasse tous les autres offices, comme les vertus qui atteignent Dieu en lui-même excèdent en noblesse celles dont l'objet n'est que le culte

(1) Tome II, serm. 51, ch. I.



divin. Heureux donc le sein qui a porté Jésus, les mamelles qui l'ont allaité, les lèvres qui l'ont baisé, les mains qui l'ont servi! Heureuse la créature qui a rempli ce rôle pendant de si longues années, qui a pu prodiguer à son Dieu des services et un dévouement de vierge et de mère!

La Passion est l'époque particulièrement féconde en héroïsme. L'acte excellemment héroïque fut celui par lequel cette mère offrit son Fils unique pour le salut du genre humain. Connaissant dès l'origine le plan éternel de la rédemption, elle avait fait depuis longtemps ce sacrifice qui lui coûta toutes les souffrances de la nature avec celles de la grâce, et, comme elle était sans cesse préoccupée d'obéir à la volonté divine et de sauver les pauvres humains, elle renouvelait fréquemment cette offrande de douleur et d'amour. Elle est associée à toute l'agonie, à tout le martyre de l'Homme-Dieu, et son immolation mystique sur le Calvaire est le dernier mot de la douleur ici-bas. Il semble même qu'il y ait là plus que des souffrances humaines, car la grâce et la maternité divine avaient ajouté à sa nature de nouvelles tendresses et des sensibilités d'un ordre plus exquis, qu'elle a dû briser avec son cœur. Oui, elle peut dire qu'il n'y a pas une douleur pareille à la sienne. Mais, si ses souffrances et son amertume sont comme l'océan, son amour et ses mérites sont plus insondables encore.

Dans la quatrième période, qui commence avec les premiers mystères glorieux, elle devient l'idéal transfiguré de la contemplation. Elle suit son Fils au ciel par l'esprit et le cœur, elle jouit encore de lui ici-bas, grâce à l'union et aux embrassements de l'Eucharistie. Elle est comme placée entre le ciel et la terre, imitant l'occupation des bienheureux, penser à Dieu et l'aimer; son front reflète déjà les premiers rayons de la gloire, elle vit dans la splendeur et elle peut dire, avec le psalmiste, que la nuit même devient sa lumière au sein de ses délices. Elle pratique en même temps les œuvres parfaites de la vie active, car elle instruit les apôtres, encourage les fidèles, dirige l'Église naissante. C'est ainsi qu'elle termine ses jours dans l'exercice le plus relevé de l'action et de la contemplation, jusqu'à ce qu'enfin, une dernière extase de tendresse la délivre de la terre et lui permet de s'unir définitivement à Dieu, comme la flamme s'unit à la flamme, comme l'amour s'unit à l'amour.

La valeur déjà si extraordinaire des actes est élevée et transformée encore par la motion spéciale de l'Esprit-Saint. Le Paraclet habite dans toute âme juste, mais le degré de cette union est proportionné à la grâce; quand celle-ci est à son apogée, l'habitation est parfaite. C'est donc en Marie que la Trinité a pleinement habité; ce doit être là aussi la plus sublime des unions après celle qui rive éternellement l'humanité de Jésus à la personne divine. L'Esprit-Saint, qui est le principe de toute activité, a déployé ses divines énergies dans cette âme parfaite et, pour qu'elle soit plus apte à recevoir la touche d'en haut et plus docile à la suivre, il ajoute aux vertus les sept dons, qui doivent être des germes d'héroïsme. Les dons sont à la mesure de la grâce, c'est-à-dire au suprême degré. Ils s'emparent des actes, les élèvent, leur communiquent une excellence nouvelle. De la sorte, les œuvres de Marie sont comme des fleurs dont le sublime est le fruit, ou comme une lyre dont l'héroïsme est le son. C'est dire que le sublime lui était naturel et que l'héroïsme était comme la règle et la trame de sa vie.

Telle est donc la perfection du mérite en l'auguste Mère de Dieu : continuité des actes, dignité de la personne, excellence des œuvres grandie encore par l'influence des dons et la touche divine du Saint-Esprit.

*
* *

Avec le mérite il y eut une seconde cause de l'accroissement des grâces : les sacrements. Ils sont les véhicules de la vertu céleste, la grâce coule à travers ces signes, et au moment où ils atteignent le corps, la grâce touche l'âme. On peut tenir pour certain que Marie, si fidèle aux prescriptious de l'ancienne loi, donna aux premiers chrétiens l'exemple de la vraie dévotion et du respect des sacrements. Il est clair, d'autre part, qu'elle ne les a pas tous reçus. Lorsqu'elle s'unit à saint Joseph, le mariage n'était pas élevé à la dignité de sacrement. La pénitence, qui vient réparer notre honte et nos ruines, ne fut jamais possible à une âme qui est la pureté même et le sanctuaire du Saint des saints. Reine des apôtres et des prêtres, Mère du clergé, la sainte Vierge possède d'une manière supérieure toutes les grâces que nous confère le

sacerdoce, mais il va sans dire que son sexe ne lui permettait pas le caractère de l'ordre. Le bienheureux Albert (1), saint Antonin (2), saint Bernardin de Sienne (3) et d'autres auteurs ont pensé qu'elle reçut l'extrême-onction. Nous estimons avec de nombreux théologiens qu'elle ne pouvait être le sujet de ce sacrement. D'abord, l'onction des mourants est un remède contre les suites et les restes du péché et elle doit réagir dans l'âme contre des faiblesses et des langueurs qui ne se conçoivent pas ici. D'autre part, la Mère du Tout-Puissant n'a pas à redouter les tentations ou les assauts de l'enfer et de ses légions.

Enfin, le sujet de ce sacrement est le fidèle atteint d'une maladie grave. Ici point d'infirmité : l'âge même n'avait pas débilité ce corps, et l'amour seul fut capable de retirer l'âme de ce beau temple où rien n'avait annoncé ni préparé des ruines. S'il fallait une grâce dernière pour couronner la sainteté de l'auguste mourante, Dieu put la verser lui-même sans l'intermédiaire d'un signe sensible qui suppose l'imperfection et l'infirmité dans le corps et dans l'âme.

Controverse analogue au sujet de la confirmation. Nous pensons que le mystère de la Pentecôte fut l'investiture officielle de l'Esprit-Saint, le sacre officiel qui produisit tous les effets de la confirmation, et qu'il ne fut plus besoin de la forme extérieure et sacramentelle.

Quant au baptême, il n'était point nécessaire à Marie. Elle n'avait pas à renaître de l'eau, puisque, préservée de la déchéance originelle, elle n'était pas morte en Adam. Sa maternité, qui est un titre suffisant à tout l'héritage du Christ, la constituait de plein droit membre de l'Église, et il n'était pas besoin d'un rite sensible pour l'y incorporer. Mais rien ne la rendait incapable du caractère et de la grâce de ce sacrement. Il convenait d'autre part qu'elle reçût le baptême pour avoir comme tous les fidèles le sceau éternel du caractère, acquérir par là une ressemblance particulière avec le Christ et les chrétiens, s'imprimer de nouveau la marque de la Passion, dont le baptême est le souvenir et la figure (4), donner à tous l'exemple de l'obéissance et de l'humilité.

(1) *Marial*, cap. LXXII et LXIV.
(2) III P. tit. XIV, cap. VIII.
(3) *Marial*, IV P., serm. IX.
(4) Cf. S. TH. in IV dist. 6, q. 1, a. 1, sol. 3.

Aussi les théologiens sont-ils à peu près unanimes sur ce sujet, comme on peut le constater d'après les témoignages rapportés par le bienheureux Canisius (1). Reçu avec des dispositions si extraordinaires, le sacrement a dû produire des grâces qui ont fait déborder l'abîme déjà rempli.

Nul doute touchant l'Eucharistie. Il est bien certain que Marie la première a mis en honneur chez les fidèles cette pratique célèbre de la communion quotidienne. Tous les auteurs se plaisent à la reconnaître au nombre de ceux qui persévéraient dans la prière et dans la communion de la fraction du pain (2). Cette présence sacramentelle de son Bien-Aimé lui rappelait tous les transports du premier instant de l'Incarnation, lui renouvelait les joies de sa maternité et les délices de ses premiers embrassements. Jésus enivrait encore sa Mère de tout son amour et de toutes ses grâces et la Vierge répondait par des élans de tendresse et de reconnaissance. Et les torrents du surnaturel se précipitaient sans cesse dans cette âme, et chaque jour les capacités de la grâce s'élargissaient et s'emplissaient à nouveau. Nous n'essaierons pas d'apprécier cet accroissement quotidien, il nous suffit de dire que, lorsque Dieu avait comblé un abîme, il en creusait un autre afin d'avoir toujours à donner.

Un dernier titre à l'augmentation des grâces — et cette fois encore *ex opere operato* — ce furent les principaux Mystères de l'Incarnation et de la Rédemption. Contenson, résumant l'enseignement traditionnel, signale au nombre de ces causes : la conception du Verbe, la présence du Sauveur dans le sein de Marie, sur ses bras, sur son cœur ; la mort de Jésus, la descente du Saint-Esprit (3). Nous avons déjà montré, en étudiant la seconde sanctification, comment l'union de Marie avec l'humanité et la divinité du Verbe l'avait sanctifiée, que ce contact physique exigeait le contact spirituel de la grâce, qu'un progrès sans arrêt avait dû se faire pendant les neuf mois, que dans la suite, le rôle maternel de nourrir Jésus, le porter, le servir, étaient des titres suffisants à la production de la

(1) *Marial*, lib. I, cap. IX.

(2) *Act.*, II, 42.

(3) « Gratiam multipliciter ex opere operato fuisse auctam : in conceptione Verbi, in susceptione Eucharistiæ, in præsentia Salvatoris in sinu gestati, inter brachia, sugentis mammas, in cruce morientis, in adventu Spiritus Sancti... » Lib. X, dissert. VI, cap. I, speculat. II, *quinto*.



grâce. Nous tenons cependant à répéter la remarque faite précédemment à ce sujet. Il est difficile, et même impossible, de déterminer dans quel degré de continuité Dieu opérait dans l'âme de sa Mère ; nous ne prétendons pas ce que fût à chaque instant, mais nous estimons que cette présence du Verbe, soit dans le sein maternel, soit plus tard dans les relations ordinaires de la vie, était une cause permanente de sainteté. Il semble que ce principe souverainement efficace devait réaliser souvent ses effets, et avec d'autant plus d'infaillibilité qu'il ne rencontrait aucun obstacle de la part du sujet. Oui, ce contact incessant avec l'adorable Humanité, répéterons-nous avec le B. Canisius, suffisait à rendre la Vierge plus pure, plus sainte et plus divine.

Le drame du Calvaire fut pour elle un mystère de sainteté. Le crucifiement de Jésus est le point central de la Rédemption, la source principale du salut : le moment solennel où la Passion s'achève, où le voile qui séparait l'homme de Dieu se déchire, où le ciel s'ouvre, doit être par excellence le moment de la grâce, et il est naturel que ces flots s'épanchent tout d'abord sur Marie, qui participe la première et de plus près que tout autre, au mystère de la croix.

Elle le mérite assurément, car elle aussi subit sa douloureuse passion, elle s'immole pour le genre humain, elle est martyre. Témoignage suprême de l'amour, le martyre est pour les saints une cause de grâce. Est-ce que l'holocauste de Marie ne doit pas réaliser d'une manière éminente tout ce que fait le martyre du glaive ? Il lui est supérieur par l'amour, il doit le surpasser par la grâce (1).

Et puis, à ce moment Jésus créait en Marie un nouveau cœur de mère. En disant la grande parole : *Voici ton Fils*, il a dû verser dans ce cœur un amour assez vaste pour embrasser l'humanité entière, assez fort pour secourir toutes les infortunes, assez tendre pour adoucir l'amertume de toutes les espérances trompées. Mais à cette charité il faut un principe, et la parole du Christ, efficace et créatrice comme son amour, a produit la grâce nouvelle qui donne une mère au genre humain.

(1) Les Pères de l'Eglise et les Docteurs sont unanimes à donner à Marie le titre de martyre. Vega (n° 1252) cite saint Jérôme, saint Ambroise, saint Ephrem, saint Jean Damascène, saint Anselme, saint Bernard, saint Laurent Justinien, le B. Albert, saint Bernardin, saint Antonin, etc.

Cet enfantement spirituel n'est que le complément de la maternité divine ; la créature bénie qui donna au Christ la vie humaine doit l'engendrer aussi dans les âmes, elle est la mère du corps naturel et du corps mystique. La maternité dans les deux cas est entièrement surnaturelle : il faut donc que l'Esprit-Saint survienne ici comme au premier instant de l'Incarnation et que la puissance du Très-Haut confère à Marie cette virginale et nouvelle fécondité. La première maternité s'accomplit dans l'esprit et dans la vertu divine, la seconde également se parfait dans l'esprit et dans la grâce.

Le testament du Calvaire a institué Marie mère de l'humanité, le mystère de la Pentecôte va lui donner la suprême confirmation. Les Apôtres reçurent en ce jour, avec l'investiture du Saint-Esprit, la plénitude des dons et des grâces, en sorte qu'ils furent affermis dans la sainteté et acquirent la révélation complète de toutes les vérités du salut (1). La Reine des Apôtres reçut la première et à un degré supérieur cette plénitude ; ce fut le sacre définitif de sa maternité mystique et la consommation de sa sainteté.

Comme la Pentecôte remplaça pour elle la confirmation, ainsi peut-on croire qu'il y eut une grâce exquise au dernier instant pour remplacer l'Extrême-Onction, dont elle n'était point capable, pour mettre le sceau à sa prédestination et la préparer immédiatement à la perfection de la vie béatifique.

Quoi qu'il en soit, toutes les profondeurs de l'âme sont comblées : la grâce augmentée sans cesse depuis le premier instant, par le trafic du mérite, par l'efficacité des sacrements, par la vertu des mystères, est arrivée à son dernier degré : elle doit s'arrêter là et se transformer en gloire.

Est-il besoin de répéter qu'elle est supérieure à la grâce des anges et des hommes pris même collectivement? Cette proposition, discutable quand il s'agit de la plénitude originelle, devient certaine, au dire de saint Alphonse, dès qu'elle s'applique à la sainteté finale. Corneille de la Pierre (2) exposait déjà ce sentiment, qui est aussi celui de Suarez, du P. de Miechow, de Contenson et de tous les théologiens actuels. Nous ne voulons pas

(1) C'est l'opinion traditionnelle, que Bannez expose en ces termes : « Quod Apostoli statim in adventu Spiritus Sancti, in die Pentecostes, receperunt plenitudinem donorum Spiritus Sancti in tanta abundantia ut noverint omnem veritatem de iis quæ pertinent ad necessitatem salutis. » In IIam IIæ, q. 1, a. 7.

(2) *In Prov.*, XXI, 29.



nous attarder sur cette thèse; ce que nous avons dit de la grâce initiale acquiert ici la valeur d'une preuve péremptoire. Bornons-nous à cette réflexion : Marie est aimée plus que toutes les créatures; donc elle a plus de grâce que toutes les créatures ensemble, puisque la grâce se mesure à l'amour.

Mais c'est dire trop peu. Pour nous qui admettons cette plénitude pour le premier instant, tout cela n'est pas même le fondement d'une si haute sainteté, puisque cette grâce à l'origine surpasse le sommet de toutes les saintetés réunies. Nous avons vu comment elle s'est transformée au moment de l'Incarnation, comment elle s'est indéfiniment augmentée par le commerce du mérite et la vertu des sacrements ou des mystères. La plénitude originelle est déjà insondable, l'accroissement est plus prodigieux encore; comment donc apprécier la plénitude finale? Le meilleur parti est de se réfugier dans une muette admiration, comme les Saints. « La grâce de cette femme est ineffable, elle mérite la stupéfaction de tous les siècles (1). » — « O Vierge, vous êtes incomparable... O sainte plus sainte que les saints, trésor très saint de toute sainteté (2)! » — « Tout ce qu'il y a de plus grand est moindre que la Vierge; le Créateur est le seul qui surpasse cette créature (3). »

Nous concluons que, si cette plénitude n'est pas infinie — attendu que toute qualité même surnaturelle est nécessairement limitée — elle atteint le degré suprême auquel une pure créature puisse parvenir. Elle est, en effet, la conséquence finale de la maternité divine, elle lui est proportionnée, et c'est à cette maternité qu'il faut la mesurer. De même donc qu'on ne conçoit pas pour la créature une dignité plus grande que d'être la Mère de Dieu, de même il ne saurait y avoir *en fait* — quoique le contraire soit *une possibilité absolue* — une grâce plus élevée que la grâce finale, conséquence dernière et suprême de la maternité divine. Oui, tout cela mérite la stupéfaction des siècles, et il est plus doux encore de penser que la connaissance d'une sainteté si admirable sera une part de nos délices dans la bienheureuse éternité.

(*A suivre.*) FR. EDOUARD HUGON. O. P.

(1) St EPIPH. *De excellentia Virg.*, cap. III.
(2) ANDR. CRET. *Serm. de Morte Deiparæ.*
(3) S. PET. DAMIANUS. *Sermo de Nativ.*

LA THÈSE PROBABILIORISTE

DE SAINT ALPHONSE

ET

LES PRÉFÉRENCES DOCTRINALES DU SAINT-SIÈGE

A l'occasion des derniers débats sur le décret d'Innocent XI par rapport au Probabilisme, la *Civiltà cattolica* n'a pu s'empêcher d'écrire les lignes suivantes :

« Il faut avouer que s'il est vrai que le Saint-Siège n'a rien « défini, il est vrai aussi qu'il accorda sa *faveur au Probabilio-« risme*, comme s'il eût désiré que finalement cette doctrine « triomphât, et non le *Probabilisme* (1). »

Cet aveu, tout louable qu'il soit pour son impartiale sincérité, renferme cependant une constatation propre à créer des malentendus et à faire reculer la controverse sur les systèmes de morale.

Cette constatation regarde le point de doctrine indiqué dans le décret d'Innocent XI, soit dans les paroles destinées à être communiquées au P. Gonzalez, soit dans celles qui étaient à l'adresse du P. Oliva, général de la Compagnie de Jésus. La *Civiltà cattolica* désigne ce point par le nom de *Probabiliorisme*, nom équivoque, qui peut désigner ou bien le Probabiliorisme historique, qui, à côté d'une thèse adoptée aussi par les Equiprobabilistes, renferme une thèse *tutioriste ;* ou bien *un probabiliorisme* dans le sens naturel de ce mot, consistant à affirmer l'obligation de suivre une opinion

(1) « E da confessare d'altra parte, se è vero che la S. Sede non definisse nulla, è pur vero, però, che essa diede il suo *favore al Probabiliorismo*, quasi desiderasse che finalmente questo trionfasse e non già il *Probabilismo* ». *La Civiltà cattolica*, 6 sept. 1902, p. 579.

sévère, que l'on tient en définitive pour certainement plus probable que l'opposée.

Comme le probabiliorisme historique ou tutioriste a, pour ainsi dire, disparu de la scène, il est sans doute dans l'intérêt des probabilistes de présenter les paroles favorables et encourageantes du vénérable Innocent XI comme visant ce système tutioriste pris simplement et en son entier; en se basant sur cette disparition, signe non équivoque du sentiment commun actuel des théologiens, ils auront sous ce rapport la liberté de ne considérer le décret d'Innocent XI que comme un monument historique de pure opportunité, digne sans doute de leur respect, mais incapable de gêner le moins du monde leurs opérations et leurs tendances.

Il est vrai que le décret d'Innocent XI est adressé en premier lieu au P. Gonzalez, probabilioriste dans le sens historique de ce mot. Mais cette circonstance ne peut rien changer au sens d'un document pontifical, lorsque les expressions elles-mêmes y contenues marquent exactement le point de doctrine, que le Souverain Pontife, en encourageant et en exprimant ses désirs, a eu en vue. Or, sous ce rapport, le texte du décret ne laisse rien à désirer; que le lecteur juge lui-même si c'est le probabiliorisme tutioriste, qui est recommandé par le Pape, ou si ce n'est *qu'une thèse probabilioriste*, adoptée environ un siècle plus tard par celui-là même, qui fut, sa vie durant, le grand adversaire du probabiliorisme historique, saint Alphonse, et qui cependant, sans ombre de contradiction, protesta et fit publier partout que, depuis 1762, il n'était plus probabiliste, mais « vraiment probabilioriste » *sono il vero probabiliorista* »; non pas dans le sens historique de ce mot, (*tuzioriste no*) (1), mais dans l'autre sens, puisqu'il enseignait ce que nous allons entendre de la bouche du Souverain Pontife lui-même.

Car Innocent XI, dans son encouragement au tutioriste Gonzalez, ne va pas plus loin que de dire :

« *Ut ipse libere et intrepide prædicet, doceat, et calamo de-* « *fendat opinionem magis probabilem.* »

Tout ainsi que saint Alphonse écrivait : « Lorsque je tiens l'opinion sévère pour plus probable, je dis qu'on doit la suivre; et

(1) Lettere III, n. 217.

sous ce rapport je suis contraire au système des Jésuites. Lorsque l'opinion sévère est dans ma pensée certainement plus probable, je dois la suivre (1). »

Le décret continue : *necnon viriliter impugnet sententiam « eorum, qui asserunt, quod in concursu minus probabilis opi- « nionis cum probabiliori sic cognita et judicata licitum sit « sequi minus probabilem.* »

Tout ainsi que saint Alphonse écrivait : « Mon système sur l'opinion probable n'est pas celui des Jésuites, puisque je défends de suivre l'opinion que l'on reconnaît pour moins probable (2) » ; et encore : « Quant au système, je suis probabilioriste;... car, lorsque l'opinion en faveur de la loi est certainement plus probable, je dis qu'on ne peut suivre la moins probable en faveur de la liberté (3) » ; et ailleurs, écrivant au P. Blasucci : « Quand l'opinion pour la loi est certainement plus probable, je dis qu'on ne peut suivre la moins probable; c'est pour cela que je suis vraiment probabilioriste, non pas tutioriste (4) »; finalement, dans la défense de la Dissertation de 1765 : « J'ai toujours dit que, non seulement celui qui a une connaissance évidente de la loi, mais aussi que quiconque juge par la lumière de sa raison que l'opinion en faveur de la loi est certainement plus probable, est tenu de l'observer, quelque grande que soit la divergence entre les Docteurs (5). »

Innocent XI, après avoir répété à Gonzalez, « *quod quidquid favore opinionis magis probabilis egerit et scripserit, gratum erit Sanctitati Suæ* », — comme saint Alphonse écrivait au père Villani, son vicaire général dans le gouvernement de sa congrégation :

(1) L. c. quando conosco che la rigida è probabiliore, quella dico doversi seguire, e qui son contrario al sistema dè Gesuiti. Quando però la rigida è certamente presso me più probabile, quella debbo seguire ».

(2) Il mio sistema poi della probabile non è quello dè Gesuiti, perche io riprovo il poter seguire la meno probabile conosciuta (Lettere III, n. 209.)

(3) In quanto al sistema, io sono già probabiliorista... perchè dove l'opinione per la legge è certamente probabiliore, dico non potersi seguire la meno probabile par la liberta (*l. c.*, n. 185).

(4) Quando la sentenza per la legge à certamente probabiliore, dico, che non può seguisi la meno probabile; onde io sono il vero probabiliorista, turiorista no (*l. c.*, n. 217.)

(5) Io ho detto sempre, che non solo chi ha una cognirione evidente della legge, ma ancora chi guidica secondo il lume della razione, che l'opinione che sta per la legge è certamente più probabile, è tenuto ad osservarla, quantunque siavi contrasto fra'dottori (*Difesa della dissertaz.* Bassano, 1765).

« Je me ferais scrupule d'accorder le pouvoir de confesser à celui d'entre nous, qui voudrait suivre l'opinion reconnue par lui comme certainement moins probable... Je vous prie de le faire connaître à tous nos confrères du royaune. Je parle du système général que je veux que nos confrères adoptent pour ne point embrasser un véritable laxisme (1). » — Innocent XI, dis-je, impose ensuite au général de la Compagnie de Jésus :

« *Ut non modo permittat Patribus Societatis scribere pro opinione magis probabili et impugnare sententiam asserentium, quod in concursu minus probabilis opinionis cum probabiliori sic cognita et judicata, licitum sit sequi minus probabilem : verum etiam scribat omnibus Universitatibus Societatis, mentem Sanctitatis Suæ esse, ut quilibet, prout sibi libuerit, libere scribat pro opinione magis probabili et impugnet contrariam prædictam.* »

Ici encore le Pape ne va pas plus loin que de poser sa main dans la balance en faveur d'un probabiliorisme ou d'une thèse probabilioriste, adoptée par le grand adversaire du probabiliorisme tutioriste; par celui-là même qui fut la cause principale de sa disparition; adoptée, dirons-nous, par le docteur de l'Eglise saint Alphonse, et par tous ceux qui, sous le nom actuel d'Equiprobabilistes, suivent sa doctrine.

Ce n'est donc pas le probabiliorisme historique, qui peut en appeler au décret d'Innocent XI, comme à une marque de préférence; ce n'est qu'un probabiliorisme, qui fait *partie essentielle* de la doctrine de saint Alphonse, qui peut en bénéficier.

*
* *

Qu'on nous permette d'insister davantage sur ce point et de le dégager des obscurités, qui seraient la cause qu'une préférence doctrinale du Saint-Siège, guide précieux pour un théologien catholique, serait appliquée à une doctrine qu'elle n'a pas eue en

(1) Lettere III, n. 188. « Avrei scrupolo di permettere e far confessare chi dè nostri volesse seguire l'opinione conosciuta per certamente meno probabile... Prego V. R. di farlo sentire a tutti Fratelli di qua... » Et après avoir ajouté : « Io non parlo delle opinioni particolari; perchè in queste ognuno si regola secondo il proprio dettame », il continue : « ma parlo del sistema generale, che voglio che si tenga, acciocchè non abbraccino i nostri Fratelli il vero lassismo ». (25 mai 1767.) Cf. *Homo Apostol.*, I, 31.)

vue; nous pourrons par là même la mettre en rapport avec d'autres documents, émanés de la même source, et tendant, eux aussi, à faire préférer aux théologiens et à tous les fidèles une doctrine quoique non définie, à une autre, quoique non condamnée.

La distinction que nous venons de faire entre le sens *historique* du mot « probabiliorisme » et son sens *naturel*, est, croyons-nous, d'une grande importance. Pour en faire jaillir la lumière voulue sur la question qui nous occupe, nous allons mettre sous les yeux du lecteur les propositions, dont les divers systèmes de morale, relatifs au cas d'incertitude de la *norma honestatis directa* — incertitude, qui ne peut avoir lieu que quant aux préceptes particuliers — se composent.

Le *Probabiliorisme*, comme l'entendaient les adversaires de saint Alphonse et comme il est encore ordinairement présenté de nos jours, enseigne :

I. — Il n'est pas permis de suivre l'opinion bénigne que l'on tient définitivement pour certainement moins probable que l'obligation d'une loi, dont l'existence est incertaine, en d'autres termes: lorsqu'on est définitivement et subjectivement persuadé que l'opinion sévère est plus probable, il faut la suivre.

II. — Il n'est pas même permis de suivre l'opinion bénigne, quand on la tient pour également probable que l'opposée; pour pouvoir la suivre, il faut qu'elle soit plus probable que l'opinion sévère; cette probabiliorité faisant défaut, il faut, si l'on veut agir, *suivre l'opinion plus sûre*. C'est pour cet élément de doctrine que saint Alphonse appelait le Probabiliorisme : TUTIORISME.

Le *Probabilisme* ordinaire oppose à chacune de ces deux formules une autre contradictoire :

I. — Il est permis de suivre l'opinion bénigne que l'on tient pour certainement moins probable, pourvu qu'elle ait pour soi des raisons absolument et comparativement solides.

II. — Il est *a fortiori* permis de suivre une opinion, que l'on tient pour également ou presque également fondée que l'opposée.

*
* *

Entre ces deux extrêmes contradictoires se posent les formules suivantes, qui constituent le système, qu'on appelle communément *Equiprobabilisme*, parce qu'il ne permet de suivre l'opinion bé-

nigne que dans les cas où, tout pris en considération ou *sous tous les rapports*, l'obligation de l'opinion sévère se présente à l'esprit comme également ou presque également probable que la bénigne; système que saint Alphonse dans la dernière phase de son activité littéraire (depuis 1767) a désigné du nom de *probabiliorisme* en ce sens qu'il obligeait de suivre l'opinion en faveur de la loi, seulement mais aussi dans tous les cas où son obligation paraît à celui qui veut agir comme certainement plus probable.

Qu'il nous soit permis de citer encore une fois les propres paroles du saint Docteur :

« Je vous envoie, écrit-il à un Père de sa Congrégation, le « 28 mars 1767, l'opuscule du P. Fortora sur la confession; je « l'ai reçu hier soir et je l'ai déjà parcouru en entier. Dites au « P. abbé Fortora que son livre est bon et qu'il me plaît. Quant « au système je *suis probabilioriste, non pas tutioriste; mais* « *probabilioriste*, comme l'auteur du livre; *car là, où l'opinion* « *en faveur de la loi est certainement plus probable, je dis que* « *l'on ne peut suivre l'opinion moins probable qui favorise la* « *liberté.*

« *Dire après cela qu'entre deux opinions probables d'égale* « *valeur, il faut choisir la plus sûre, c'est être tutioriste et non* « *plus probabilioriste* (1). »

(1) « Mando il libretto della Confessione del P. Fortora che ieri, sera ebbi, e già lo scorsi tutto. Dite al Sig. abate Fortora che il libro è buono e mi piace. Ed in quanto al sistema io sono già probabiliorista; tuziorista no; ma probabiliorista come è l'autore del libro : perchè dove l'opinione per la legge è certamente probabiliore, dico non potersi seguire la meno probabile per la libertà. Chi dice poi, che fra due probabili eguali dee seguirsi la più tuta, costui è turiorista, non già probabiliorista ». (Lettre III, n. 185).

Dans cette lettre, comme dans celle au P. Blasucci, citée plus haut, saint Alphonse, ajoute la remarque : « La meno probabile conosciuta... *non la tengo per probabile, perche allora moralmente è promulgata la legge.* » Cette *promulgation morale*, renfermée dans le jugement personnel, par lequel on reconnaît l'opinion plus sévère comme *plus probable* que l'opposée, ne suffit pas de soi ou directement, pour imposer l'obligation de prendre cette opinion plus probable comme règle de conduite; mais on y est obligé de par un principe supérieur réflexe, que nous allons bientôt exposer. En face de cette opinion sévère plus probable, la *certo minus probabilis* n'est plus problable sous le rapport pratique. C'est pour cela qu'en d'autres endroits, saint Alphonse s'exprime en ces termes : « Allora la legge è *almeno moralmente* già *abbastanza* promulgata » (Lettere III, n. 188); « questo grado [*de probabiliorité*] ha da esser tale... che mi faccia vedere *moralmente* o sia *sufficientemente* promulgata la legge » (*l. c.*, n. 219). Cette connaissance, renfermée dans la *notitia certe probabilior obligationis*, saint Alphonse l'appelle une promulgation *suffisante*, vu que, de par un principe réflexe supérieur, elle devient une source d'obligation de suivre la certo probabilis.

En constatant donc que saint Alphonse a été dans ses écrits l'adversaire constant et vainqueur de la deuxième thèse du probabiliorisme historique, qu'il qualifiait du nom de *tutiorisme*, il faut constater de même, que depuis son élévation à la dignité épiscopale il en a publiquement adopté la première, mentionnée plus haut. Il l'a démontrée d'abord par une argumentation, dont la marche un peu embarrassée se ressentait encore de ses incertitudes et de ses recherches, et dont les paroles décisives : « *Saltem dici nequit amplius stricte dubia, cum pro se certum habeat fundamentum quod ipsa sit vera* (1) », sont accompagnées d'observations, dans lesquelles les Probabilistes ont cru trouver des vestiges de leur doctrine. Ce n'est que dans les *septième*, *huitième* et *neuvième* éditions de sa théologie morale qu'il a présenté non seulement la formule, mais aussi l'*argumentation probabilioriste* dans sa forme simple et nue :

« Si opinio, quæ stat pro lege, videatur certe probabilior, ipsam omnino sectari tenemur, nec possumus tunc oppositam, quæ stat pro libertate, amplecti. *Ratio, quia ad licite operandum debemus in rebus dubiis veritatem inquirere et sequi; at ubi veritas clare inveniri nequit, tenemur amplecti saltem opinionem illam, quæ propius ad veritatem accedit, qualis opinio probabilior* (2). »

C'est la *neuvième édition* de sa théologie morale, qui ne renferme *que cette seule argumentation* en faveur de sa thèse probabilioriste, qui fut soumise de la part du Saint-Siège à l'examen officiel dans la cause de la Béatification ; et quoique tous ses écrits, comme nous verrons bientôt, jouissent des avantages du « *Nihil censura dignum* », c'est cette édition-ci qui a été regardée (avec la huitième, dont elle est la reproduction fidèle) comme contenant la doctrine, qu'on doit nommer *la sienne*, simplement et sans équivoque (3) ; et qui, comme telle, a reçu l'approbation renfermée

(1) *Theologia moralis, editio sexta*, anno 1765, I, p. 10. Qu'on veuille bien remarquer que les paroles : « cum pro se *certum* habeat *fundamentum quod ipsa sit vera* » sont parfaitement synonymes avec celles-ci : « cum [opinio pro lege eo casu] habeat *certam rationem*, supra dubium strictum, *in favorem* suæ veritatis » et avec celles-ci : « Cum sit *certe similior veri* » ou : « Certe probabilior ».

(2) *Theologia moralis, editio octava*, lib. I. Morale systema. Dico I.

(3) Nous dirons : « *la sienne*, simplement et sans épuivoque ». Car tout ce qu'un auteur a jamais écrit et enseigné ne peut pas pour cela être appelé *sa doctrine*. Cette qualification ne peut être employée que pour ce qu'il a enseigné jusqu'au bout, sans se rétracter ou sans enseigner le contraire.



dans les louanges et recommandations, que le Saint-Siège a attribuées aux doctrines de saint Alphonse.

*
* *

Lorsque Innocent XI adressait son décret au père Gonzalez et au général de la Compagnie, la doctrine qui permettait l'usage d'une opinion bénigne que l'on aurait reconnue soi-même pour certainement moins probable, était encore très en vogue.

Un siècle plus tard, lorsque saint Alphonse, devenu évêque, se prononçait d'une manière très décisive contre cette thèse du probabilisme, l'état des esprits avait bien changé; un système, composé d'une thèse probabilioriste et d'une autre tutioriste, était, sous le nom de probabiliorisme, pour ainsi dire communément enseigné; de sorte que saint Alphonse, en dirigeant ses attaques contre cette deuxième thèse de ce probabiliorisme officiel, était sûr de ne pas être contredit, par rapport à la première, qu'il avait adoptée comme sienne. Il pouvait donc se servir de ces expressions : « *Quant à la première question, je m'en débarrasse rapidement; la solution est claire* (1) »; et passer d'un pas également rapide sur la démonstration, qui était quasi communément reçue.

Aussi, quoique ayant connaissance du décret d'Innocent XI contre le Probabilisme qui enseigne la licéité de l'*opinio minus probabilis sic cognita et judicata*, il ne s'en prévalut pas trop et se contenta de faire observer à son adversaire, le père Patuzzi, que les paroles du Pontife, *supposé même que le texte le plus sévère du décret fût le texte authentique*, ne pouvaient être alléguées contre lui, Alphonse, lui, dont la doctrine « n'était pas de permettre l'usage de l'opinion moins probable *in concursu probabilioris*, mais seulement de permettre l'usage de l'opinion bénigne, lorsqu'elle est également probable que l'opinion sévère ».

« *Et ainsi*, — conclut le saint docteur, — *ce décret ne fait rien contre nous* (2). »

(1) *Theologia moralis, editio sexta*, lib. I, n. 55. Circa primam quæstionem citius me expediam; resolutio enim est patens. — De même dans le texte italien de cette dissertation de 1762 : « In quanto alla prima questione [se sià lecito seguitare l'opinione menoprobabile] presto ci sbrigheremo, perchè la resoluzione è troppo chiara. »

(2) « Ancorche fosse vero il primo decreto e non il secondo, dunque da questo decreto

Cette attitude de saint Alphonse, comme nous venons de dire, s'explique parfaitement par le genre de ses adversaires et par l'état public des opinions. Qu'avait-il besoin d'insister sur la démonstration d'une thèse, qui était universellement admise; qu'avait-il besoin, en combattant Patuzzi, d'en appeler à un décret pontifical, qui gardait un silence absolu sur le point, qui était le point de sa dispute : c'est-à-dire sur la question, s'il était permis de suivre l'opinion bénigne, qui, tout considéré, paraîtrait aussi bien fondée que l'opinion sévère? Il lui suffisait de constater que ce que le Pape désirait voir enseigné, l'obligation de suivre la *plus probable* connue comme telle, était précisément ce qu'il enseignait, d'accord en cela avec Patuzzi lui-même.

* * *

Depuis que saint Alphonse a publié le dernier ouvrage sur la morale, la neuvième édition de sa théologie, un siècle encore s'est écoulé; et, de nouveau, quel changement dans l'état des opinions voyons-nous accompli! Le Probabiliorisme *tutioriste*, combattu par lui, ne paraît plus en scène. A l'extrême opposé se tient le Probabilisme, représenté par un grand nombre de théologiens, qui font tous leurs efforts pour faire dériver la force, que saint Alphonse leur a communiquée contre la thèse *tutioriste*, sur le système probabiliste en son entier, y compris la licéité de suivre en pratique l'opinion que l'on reconnaît pour certainement moins probable; — qui s'évertuent à faire croire, que, malgré le décret d'Innocent XI, c'est bien leur système que le Saint-Siège approuve, d'abord en se taisant, ensuite en déclarant exempts de censure tous les écrits de saint Alphonse; que c'est bien leur système, pris en son entier, que saint Alphonse, le docteur de la morale, a voulu enseigner et a continué d'enseigner réellement, quoi qu'il en ait dit ou pensé lui-même.

Si saint Alphonse reparaissait aujourd'hui sur la scène du monde, il prendrait assurément, par rapport au décret d'Inno-

si ricava esser condannato il nostro sistema? Che non è per altro dipoter seguir l'opinion meno probabile in concorso della probabiliore, ma di poter seguire l'opinione benigna, quando è egualmente probabile alla rigida... Sicchè questo decreto niente fa contro di noi. » (*Quinta apologia italiana della morale*, § II, n. 19. — Editée après 1765.)



cent XI, et puis aussi par rapport à la thèse probabilioriste, adoptée par lui publiquement depuis son élévation à l'épiscopat, une attitude un peu différente de celle qu'il avait gardée durant sa vie terrestre. Au lieu de passer assez rapidement sur le décret mentionné et de s'en prévaloir assez peu, il fixerait, avec toute l'ardeur de son caractère et de sa conviction, l'attention de tous ces théologiens sur ce document remarquable.

Et d'abord sur la manière dont le Souverain Pontife décrit et caractérise l'opinion, à l'usage pratique de laquelle il se montre si défavorable.

Car dans le décret d'Innocent XI, l'état de la question est exprimé d'une manière très nette et propre à éliminer une série de malentendus, provenant de la confusion entre la probabilité et l'opinion probable, prises dans un sens *objectif* ou *subjectif*.

En effet, un système de morale pour les cas d'incertitude de la *norma honestatis particularis directa* doit enseigner, comment l'homme qui veut agir, doit se comporter en pratique à l'égard de ce que, finalement et tout pris en considération, il juge lui-même sur l'honnêteté directe de l'acte à poser; puisque la règle immédiate de l'honnêteté subjective — et c'est de cela qu'il s'agit — est le jugement du sujet agissant lui-même.

Pour la formation de ce jugement, l'homme doit peser les raisons pour et contre, soit intrinsèques, soit extrinsèques, soit tout ensemble les unes et les autres, d'après sa propre capacité et l'importance de l'action qu'il veut poser; mais ce jugement, fût-il formé exclusivement par l'autorité du directeur ou d'un autre expert quelconque, *doit en définitive*, pour pouvoir lui servir de règle de conduite, *être le jugement du sujet agissant lui-même*. Ce jugement définitif peut être ou bien tout à fait moralement certain, de cette certitude, qui est requise et suffisante dans la sphère morale, et alors les différents systèmes n'y ont rien à voir; ou bien, il est *incertain;* et c'est alors que le système se présente pour être le guide ultérieur dans *le choix raisonnable d'une « norma immediate practica »*. Et cette incertitude consiste ou bien dans un *doute strict sur l'obligation* de suivre l'opinion sévère (*æqui probabilitas*), ou bien dans une affirmation imparfaite de cette obligation; *affirmation imparfaite*, puisqu'elle renferme une crainte raisonnable de se tromper, mais toujours

affirmation, puisqu'elle est *certainement mieux* fondée que la négation ; ce qui correspond à l'état d'esprit de celui, qui, ayant mûrement pesé les raisons pour et contre l'authenticité d'un document, finit par décider: Ce document est *probablement authentique;* voulant dire par là : L'authenticité est *plus probable* que la non-authenticité. Cet état d'esprit est le *status opinantis*, que saint Thomas caractérise ainsi : « Tun homo accipit unam partem... cum formidine alterius. Et ideo opinans non assentit », du moins : « *assensu perfecto*, » comme il s'explique lui-même en ajoutant plus bas : « Opinans habet cogitationem sine assensu *perfecto*, sed habet *aliquid assensus*, in quantum *adhæret uni parti magis* quam alteri »; tandis que dans le doute strict, d'après le docteur angélique : « *Nullo modo* assentit, cum nullo modo determinetur ejus judicium, sed æqualiter se habet ad diversa... *Dubitans nihil* habet de assensu (1). »

Un système de morale, tout en supposant que, pour la formation de son jugement pratique, l'on tient grand compte de l'*état public et objectif des opinions*, a par conséquent, essentiellement son domaine dans la sphère *subjective*.

C'est ce que les Probabilistes s'attachent à oublier trop souvent; et c'est cet oubli ou cette inadvertance, qui les empêche de comprendre la doctrine de l'élision des Probabilités contradictoires, élision qui n'est admise par saint Thomas et par saint Alphonse que comme ayant lieu *dans l'esprit de celui* qui cherche sa *norma agendi;* oubli ou inadvertance, qui leur fait paraître cette doctrine de l'élision comme une absurdité de premier ordre et qui fait que la comparaison classique *de la balance* leur reste une pierre d'achoppement; et qui enfin leur met, dans la bouche, cette éternelle réponse, — admise dans le sens *objectif* par leurs adversaires : « qu'une opinion certainement moins probable peut rester encore vraiment probable, — *ignoratio elenchi!*

Or ce *subjectivisme* qui constitue essentiellement la sphère d'application d'un système moral, et qui seul peut dissiper les nuages qui restent toujours accumulés sur cette question, a été nettement dessiné par les paroles d'Innocent XI au P. Gonzalez et au général de la Compagnie. Car c'est ainsi qu'il s'exprime :

(1) In III, Sent. d. XXIII, qu. II, a. 2, sol. I.

« Impugnet [P. Gonzalez] sententiam eorum, qui asserunt, quod in concursu minus probabilis opinionis CUM PROBABILIORI SIC COGNITA ET JUDICATA », etc.

Et encore : « ut [P. Generalis] permittat Patribus Societatis... impugnare sententiam asserentium, quod *in concursu minus probabilis opinionis cum probabiliori* SIC COGNITA ET JUDICATA licitum sit sequi minus probabilem. »

Que le Souverain Pontife, par ces paroles répétées : « *sic cognita et judicata* », ait eu en vue de caractériser l'état précis de la question et d'indiquer : qu'il s'agissait de décider, si l'on est obligé de suivre en pratique, ce que le jugement définitif mais *formellement subjectif* de chaque homme *lui fait paraître* comme certainement plus conforme à la Loi éternelle ; si l'on est obligé de le choisir comme règle pratique, ou si l'on peut licitement lui préférer en pratique ce que l'on tient personnellement, mais définitivement, pour *plutôt faux* que vrai ; — que le Souverain Pontife, disons-nous, l'ait eu en vue, comment en douter? puisque les paroles soulignées par nous ne peuvent avoir un autre sens, mais seraient pleinement superflues et hors de propos, si elles n'avaient pas strictement cette portée.

Et saint Alphonse, comme nous venons de le dire, oui, il aurait le droit d'abord d'appeler énergiquement l'attention des Probabilistes sur ces paroles et sur tout l'ensemble du décret pontifical, et ensuite de leur dire : N'est-ce pas le point de vue envisagé par moi (1) ? et n'est-ce pas la formule dont je me suis servi ? et n'est-ce pas la doctrine adoptée par moi après de longues années de recherches et reconnue par moi comme nullement *atteinte* par le décret en question ? *Niente fa contro di no* — parce qu'il ne se déclare que contre l'usage de l'opinion, qu'on reconnaît pour moins probable ; or, « j'ai toujours dit, que non seulement celui « qui a une connaissance évidente de la loi, mais aussi que qui- « conque juge par la lumière de sa raison, que l'opinion en « faveur de la loi est certainement plus probable, est tenu de « l'observer, quelque grande que soit la divergence entre les « Docteurs (2) ».

(1) Voir les expressions de S. Alphonse, citées plus haut.

(2) Voir le texte italien plus haut.

*
* *

Le décret d'Innocent XI, dans sa tendance antiprobabiliste, ne va pas plus loin, comme nous l'avons vu, que saint Alphonse; mais, d'un autre côté, il embrasse tous les points de doctrine que ce « probabiliorisme », dont le saint docteur se reconnaît publiquement le défenseur, renferme; en d'autres termes : l'obligation de suivre la *certo probabilior reconnue comme telle par moi-même* (*presso me*, comme il s'exprime), obligation insinuée par le document pontifical, regarde non seulement les cas, où l'*existence* d'une obligation paraît certainement plus probable, mais aussi les cas *de cessation strictement douteuse* d'une loi, qui a eu un commencement d'obligation par une promulgation certaine.

Ce dernier élément du système de saint Alphonse, lequel à première vue pourrait avoir l'air d'un surrogat de logique douteuse ou d'un enfant adoptif de l'Equiprobabilisme, n'est en vérité qu'une conséquence nécessaire de l'idée probabilioriste (non pas tutioriste) exprimée dans l'adage : *Verisimilius*, c'est-à-dire ce que l'esprit du sujet agissant regarde comme plus probablement obligatoire; ne pas à confondre avec le : *tutius*) *est sequendum*.

Cette doctrine, inintelligible pour qui ne saisit pas le véritable état de la question, c'est-à-dire inintelligible pour qui ne considère les opinions qu'*objectivement*, s'impose par une conséquence rigoureuse à qui saisit le véritable point de vue, c'est-à-dire l'influence que le jugement du sujet agissant doit exercer sur son choix d'une opinion comme règle pratique immédiate ; car dans les cas de doute strict sur la cessation d'une loi *certainemement promulguée antérieurement*, et par rapport à laquelle le doute ne regarde que la persistance de cette promulgation, *cette certitude non certainement supprimée* constitue un *excédent de probabilité en faveur de sa force obligatoire*, et, par là même, l'opinion en faveur de l'obligation est reconnue pour *certo probabilior;* de même que, dans le doute strict sur *l'existence* d'une loi *particulière*, le droit de la liberté dans cette sphère particulière constitue un excédent de probabilité en faveur de la liberté. Toute la doctrine, le système entier de saint Alphonse, qu'on est convenu d'appeler *Equiprobabilisme,* quelques disparates qu'en puissent

paraître à première vue les éléments, est donc exprimé dans cette formule :

Puisque le jugement opinatif du sujet agissant doit nécessairement exercer son influence sur le choix de sa norma agendi proxima,

dans tous les cas, mais aussi dans les seuls cas, où l'obligation d'une loi lui paraît en définitive *certainement plus probable, il doit la choisir comme règle de conduite.*

Les paroles : *jugement opinatif* désignent un état d'esprit ou un acte de l'intellect élevé *au-dessus* du doute *strict*; état et acte, qui constituent une *connaissance* quoique imparfaite et renfermant l'intuition de la probabilité, quoique *certainement moindre*, du contraire; mais après tout une connaissance, essentiellement différente de l'état de l'esprit que l'on appelle *doute strict*, dans lequel l'*affirmation* et la *négation subjectives* de l'obligation se neutralisant parfaitement, le résultat complet équivaut à un zéro de connaissance; différence essentielle, caractérisée par le « *aliquid* assensus » et le « *nihil* de assensu » de saint Thomas, dans le texte cité du Livre des Sentences.

Et pour cela, dans tous les autres cas non mentionnés dans la formule posée, aucun empêchement subjectif ne s'oppose à ce que le sujet qui veut agir, fasse usage de sa liberté originelle; en d'autres termes : Lorsque l'opinion bénigne est, *tout pris en considération*, aussi probable que l'opposée, il est permis de la suivre, en vertu de la loi primordiale : *Tende in finem ultimum utendo physica libertate, qua late patet, nisi aliquid positive obstet.*

Il n'est donc pas nécessaire, en établissant la théorie équiprobabiliste, de faire mention expresse des cas de cessation strictement douteuse d'une loi une fois certainement promulguée; ce point de doctrine est adéquatement renfermé dans la formule énoncée.

On pourrait seulement objecter, que saint Alphonse, en adoptant depuis 1762 l'idée probabilioriste : *Verisimilius sequendum est*, n'en a pas donné la preuve, et que les paroles : « *Ad licite operandum debemus in rebus dubiis veritatem inquirere et sequi; at ubi veritas clare inveniri nequit, tenemur amplecti saltem opinionem illam, quæ propius ad veritatem accedit, qualis est opinio probabilior,* » constituent, du moins pour la seconde

partie de la phrase, une assertion niée par les probabilistes, et propre seulement à ceux, qui se proclament « probabilioristes », bien entendu, dans le sens naturel de ce mot.

Nous avons déjà fait la remarque que saint Alphonse, vu l'état public des opinions de son temps, n'avait pas besoin d'insister sur cette preuve. Et comme dans les éditions de sa *Théologie morale*, antérieures à 1762, il avait déclaré expressément que, quant à la licéité de suivre la *minus probabilis*, il en faisait abstraction : *præscindo ab hac quæstione*, il n'avait pas besoin de relever sous ce rapport un changement de doctrine; changement réel, sans doute, mais peu ou point aperçu de ses adversaires tutioristes, qui paraissent avoir si peu connu ses dissertations probabilistes anonymes de 1749 et de 1755, — dont Alphonse ne s'est jamais publiquement avoué l'auteur, — que de nos jours on a pu sérieusement émettre le doute si ces dissertations ont jamais vu le jour autrement que comme manuscrit.

Mais si le saint docteur n'a pas donné l'argumentation tout entière, il en a du moins indiqué la marche (1), peu remarquée, il est vrai de plusieurs, à cause des obscurités dont les raisonnements probabilistes ont rempli l'atmosphère des systèmes de morale. Qu'il nous soit permis de l'exposer dans sa forme rigoureuse.

Dans toutes ses actions, l'homme est tenu *au moins* de TENDRE à rendre conforme son action *à la Loi éternelle objective*. Nous disons : dans toutes ses actions, soit qu'il ait la *certitude* par rapport à leur honnêteté, soit qu'il soit dans le *doute* (*strict* ou large) sous ce rapport, car c'est pour le moins en CETTE TENDANCE à rendre son action conforme à la Loi éternelle que consiste la *bonté morale subjective* des actions humaines. Ce que saint Alphonse exprimait en disant : « *Ad licite operandum tenemur in rebus dubiis veritatem inquirere et sequi.* » Cette *vérité*, *dans*

(1) Dans la ***Dichiarazione del sistema*** de l'année 1774, le S. Docteur parlait ainsi : « Io dico per primo, che quando l'opinione che sta per la legge ci apparisce più probabile, quella dobbiamo seguir per più ragioni : delle quali ***la più principale*** si è perche né dubbii morali dobbiamo seguire la verità ; onde dove non possiamo chiaramente ritrovar la verità, almeno seguire dobbiamo quella opinione che più si accosta alla verità, qual appunto respettivamente è l'opinione che si apparisce più probabile. Onde la stessa verità, che ci obbliga a doverla seguire, ci obbliga ancora a seguire quella opinione che sta per la legge, quando ella più si accosta alla medesima verità. » N. 2.



l'ordre moral, est la conformité de l'action avec la Loi éternelle objective.

Or, *devoir* TENDRE à cette conformité de l'action avec la loi éternelle objective, et *choisir* en même temps *ce qui*, d'après le jugement du sujet agissant, *s'éloigne plus probablement* de cette conformité de l'action avec la Loi éternelle objective (comme le permet le Probabilisme) sont deux choses *contradictoires*.

Par conséquent : Si le sujet, qui veut agir, *estime certainement* que l'action est *plus probablement mauvaise* que bonne, *le choix de sa norma agendi* doit subir l'influence de cette probabiliorité subjective.

Mais quand l'obligation ne présente *aucune* probabiliorité, l'action à poser devient, pour la pratique, *indifférente :* rien ne s'oppose donc à ce que le choix de l'homme s'y porte, en vertu de la loi primordiale : Tends vers la fin dernière, en faisant usage de ta liberté physique, aussi longtemps qu'aucun empêchement positif ne se présente à ton esprit. Or,un tel empêchement positif n'existe pas, si l'opinion pour la loi n'est pas plus probable que l'opposée.

En permettant de suivre une opinion bénigne, réputée par le sujet agissant aussi probable que l'opinion sévère opposée, l'Equiprobabilisme adopte matériellement une des thèses du Probabilisme ordinaire ; nous disons : *matériellement*, car la *raison fondamentale* de cette licéité, renfermée dans l'argument proposé, diffère essentiellement de celle que les Probabilistes admettent.

* * *

Nous croyons que cet exposé met en lumière de quel droit saint Alphonse a dit : « *Je réprouve entièrement le Probabilisme* (1) » ;

(1) *Riprono affatto il probabilismo* (Lettere III, n. 284). Nous venons de voir de que droit S. Alphonse, qui admettait *avec les* probabilistes la licéité de suivre l'opinion bénigne également probable, pouvait dire cependant qu'il réprouvait *entièrement* ce système. C'est que la raison, pour laquelle il admettait cette licéité n'était pas, comme chez les probabilistes, « que la liberté de l'homme est dans tous les cas *in possessione* » ; mais qu'il n'y avait *aucune* promulgation, ni directe, ni indirecte, ni certaine et absolue, ni incertaine, mais *certo probabilior* et par là suffisante ; « alors — comme il s'exprime dans sa lettre à Blasucci (*l. c.*, n. 217). — « Alors *le doute sur l'existence de la loi est suffisamment promulgué, mais non pas la loi.* » Du reste, la promulgation renfermée dans la probabiliorité subjective de l'opinion sévère, on la nomme *suffisante*, puisqu'elle suffit *matériellement* pour imposer à l'homme l'obligation de prendre cette opinion sévère comme règle de conduite, quoique *formellement* cette obligation résulte du principe réflexe contenu dans l'exposé de l'argument équiprobabiliste.

de quel droit il a protesté hautement de son « probabiliorisme » ; de quel droit il répondait à Patuzzi, que le décret d'Innocent XI *ne faisait rien contre lui : « niente fa contro di noi.* »

Pourquoi? « Parce que notre système, à nous, ne permet pas de « suivre l'opinion moins probable, quand elle se trouve en face « d'une autre plus problable ; mais permet seulement de suivre « l'opinion bénigne, quand elle est aussi probable que l'opinion « sévère ; car comme tous les antiprobabilistes en conviennent, « et comme le P. Patuzzi le concède, lorsque la différence de pro- « babilité entre les deux opinions est petite,de sorte que l'excédent « de probabilité dans l'une, est faible et douteux, l'opinion sévère « peut être nommée également probable, car : *Parum pro nihilo* « *reputatur* (1). »

Si maintenant, d'un côté la *Civiltá cattolica* avoue que le décret d'Innocent XI EST CONTRE LE PROBABILISME, et favorable *à un probabiliorisme*, et si d'un autre côté saint Alphonse dit expressément et d'une manière si motivée que ce décret NE FAIT RIEN CONTRE LUI, nous avons vraiment « *Confitentem reum* » que saint Alphonse, depuis 1762, n'est plus probabiliste, comme il l'avait été dans ses dissertations de 1749 et de 1755 ; et que son changement n'a pas été seulement un changement de formule, mais un changement de doctrine (2).

(1) « Il nostro sisiema... non è per altro di potersi seguir l'opinion meno probabile in concorso della probabiliore, ma di poter seguire l'opinione benigna, quando è egualmente probabile alla rigida: poichè come accordano tutti gli anti-probabilisti, secondo dice lo stesso P. Patuzzi, quando è poca la preponderanza tra l'una e l'altra opinione, sichlè tenue e dubioso sia l'eccesso, allora ben puo dirsi egualmente probabile, poiche *Parum pro nihilo reputatur.* » § II, n. 10.

(2) S. Alphonse, en poursuivant contre Patuzzi l'argumentation que nous venons de citer, pour prouver que le décret d'Innocent IX n'était pas contre son système, ajoute : « *All' incontro, allorchè la preponderanza è grande, l'opinions contraria resta tenuamente o almeno dubbiamente probabile.* » Il va sans dire, que S. Alphonse, en qualifiant ainsi l'opinion certainement moins probable, la considère par rapport *à l'état d'opposition*, dans lequel les opinions se présentent à l'esprit ; dans cette *opposition* le droit de la *certo minus probabilis* à l'assentiment de l'esprit (nous ne parlons pas ici du choix définitif comme *norma agendi proxima*) diminue dans la mesure où la certo probabilior contradictoire a plus de titres à cet assentiment. De là, il peut y avoir dans cette *élision*, qui est un préambule à l'application du système, une *gradation* dans les opinions *certo minus probabiles*. — Mais si l'on considère les opinions comme formant déjà la matière du système, et, par conséquent, *sous le rapport de leur éligibilité*, l'opinion certainement moins probable devrait être nommée : *pratiquement improbable*, ce qui signifie : opinion ne pouvant licitement servir comme règle de conduite ; quoique sa probabilité *théorique* puisse rester intacte.

Et l'on voit, quel sens ont les paroles du saint, dans l'*Homo apostolicus :*

« Utrum autem liceat cum opinione probabili operari, tres « adsunt sententiæ ; quarum prima est, ut possit quis licite sequi « opinionem etiam minus probabilem pro libertate, licet opinio « pro lege sit certe probabilior. »

« Hanc sententiam elapsi sæculi auctores communiter tenuere; « sed nos dicimus eam esse laxam et licite amplecti non « posse (1). »

Ce jugement de saint Alphonse, si bien motivé cependant par l'argument que nous venons d'exposer, paraît bien dur aux Probabilistes, et personne ne s'étonnera qu'ils mettent tout en œuvre pour en affaiblir le sens, pour laisser dans l'obscurité les autres nombreux témoignages du saint contre la licéité de suivre la *certo minus probabilis* (2) et pour réfuter l'argument probabilioriste que saint Alphonse a adopté. Nous n'hésitons cependant pas à affirmer que les essais de réfutation ne paraissent pas être heureux (3).

J.-L. Jansen, C. SS. R.
Lecteur en Philosophie, Wittem (Hollande.)

(*La fin au numéro suivant.*)

(1) *Homo apostolicus*, I, n. 31.

(2) Pour n'en citer qu'un exemple : Dans sa théologie morale (10e édition, t. I, p. 69), le Rév. Père Lehmkuhl S. J., l'un des plus illustres probabilistes de nos jours, n'allègue comme ***testimonia*** [S. Alphonsi] ***quæ probabilismo contraria videntur***, que le passage connu de la Dissertation de 1762, (lib. I, n. 56) ; encore ne le cite-t-il qu'avec des omissions ; et ensuite le texte de l'***Homo apostolicus***, que nous venons de reproduire. Sur la qualification si bien motivée de ***probabilioriste***, que S. Alphonse se donne souvent dans ses lettres ; sur les autres dissertations d'après 1762, l'auteur passe d'un pas plus que rapide. Les ***testimonia probabilismo aperte faventia*** sont pris soit de la dissertation de 1755, soit de la lettre « ***de maledictione mortuorum*** » que le Saint avait laissé subsister intacte dans les dernières éditions, mais qu'il avait écrite ***avant*** 1762. Du reste le Rév. Père a avoué implicitement que S. Alphonse est devenu, après 1762, ***probabilioriste***, dans le ***sens naturel*** de ce terme. en appelant l'argument de S. Alphonse, que nous venons de proposer, une objection « ***quæ est propria probabilioristarum*** » (***l. c.***, p. 77. nota).

(3) Nous citons encore le P. Lehmhuhl, p. 77, ***l. c.*** Dans le « ***Jahrbuch für Philosophie und speculative theologie*** » (1897, p. 461) nous avions reproduit l'argument en faveur de l'Equiprobabilisme. Le R. Père le résume ainsi : « Aliter dicunt : Quod ***minus probabile***

DISCUSSIONS

Exposé de l'*Augustinianisme* dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, et le système de saint Alphonse sur la grâce.

Le *Dictionnaire de Théologie catholique*, en voie de publication, contient au mot: *Augustinianisme* (t. I, col. 2485-2501) un exposé de la théorie augustinienne sur le mode d'influence de la grâce, et fait une mention honorable de la part que saint Alphonse a prise aux débats sur le système à choisir. L'éminent auteur de l'article, M. E. Portalié, ancien professeur de théologie à l'Institut catholique de Toulouse, en esquissant à grands traits l'enseignement de saint Alphonse en cette matière, et ce qu'il a proposé comme *son système* (*la nostra sentenza — nostro sistema*), a même daigné mentionner avec bienveillance les quelques réflexions présentées par nous dans la *Revue thomiste* (1901, p. 497 suiv.), dans une récension de l'ouvrage du P. Schiffini, S. J., intitulé : *Tractatus de gratia divina*. Ces réflexions, renfermées dans l'espace restreint d'un compte rendu, ont eu peut-être le défaut dont Horace déjà s'avouait coupable : *brevis esse laboro, obscurus fio*. C'est du moins à un manque de développement de notre part, que nous attribuons un malentendu qui s'est glissé par rapport à nos idées dans l'exposition de M. Portalié (1); malentendu que nous tenons cependant absolument à relever et à rectifier, de peur que, enregistré dans une œuvre magistrale telle que le *Dictionnaire de Théologie catholique*, il ne continue de présenter le système de saint Alphonse sous un aspect qui, à notre avis, le rendrait inacceptable.

esse censeo, id censeo ***potius falsum esse quam verum***. Atqui id nihilominus præeligere, est contra rationem ; ergo illicitum, nam haec electio determinari nequit a bono rationis, quod est verum, non falsum.

Le R. Père répond ainsi : « Negari debet major, acproin tota argumentatio superstructa. » C'est toute la réfutation du Rév. Père! Et je crois pouvoir en appeler au jugement des lecteurs, si cette majeure n'est pas incontestablement vraie. — Puis le Rév. Père continue : « Neque determinor a falsitate » ; — c'est ce que nous n'avions nullement avancé; nous avions dit qu'en choisissant la ***certo minus probabilis*** comme ***norma agendi***, on choisit ce qu'on tient pour ***plutôt faux*** que vrai : ce qui constitue déjà un choix irrationel. — Puis le Rév. Père termine en disant : « sed a probabili veritate, quum certam veritatem assequi nequeam, sino me ***inclinari***, ***determinor*** voluntate. » Or, notre argument avait précisément démontré que cette manière d'agir est déraisonnable ; et que la « probabilis veritas » est ***in casu*** et ***pour le sujet agissant : probabilius falsitas***.

(1) Il est possible, cependant, que ce malentendu ait été occasionné par les courtes observations présentées dans l'article « ***Alphonse de Liguori*** », 5° ***Grâce*** dans le même dictionnaire (col. 916), où il est dit que saint Alphonse admet, « une double efficacité de la grâce, l'une ***ab intrinseco***, l'autre ***ab extrinseco*** ». — Nous voudrions voir les preuves de la dernière partie de cette assertion. Saint Alphonse ne le ***dit nulle part***; et tout le fond de sa doctrine prouve le contraire.

En plus de ce malentendu, nous avons encore trouvé notre nom mêlé aux observations que l'éminent écrivain présente comme *critique* de la prédétermination morale; critique dans laquelle — nous tenons à le relever — l'auteur ne parle pas proprement en son nom, mais où il ne fait qu' « indiquer sommairement les raisons que les autres écoles opposent à ce système si répandu autrefois » (col. 2497). Qu'il nous soit permis d'opposer à cette critique quelques réflexions tendant à éclaircir ce qui peut-être avait été trop condensé dans notre petit article pour être exactement compris.

I. — Le malentendu, dont nous parlons en premier lieu, gît dans cette phrase de M. Portalié : « Le R. P. Jansen réclame contre l'oubli de « ce système mitoyen qui, admettant l'efficacité intrinsèque de la grâce (*pour les actes difficiles*), admet une grâce suffisante, laquelle n'est pas infailliblement efficace, et rejette en même temps la science moyenne des Molinistes » col. 2497).

Les paroles entre parenthèse : *pour les actes difficiles* (qui présentent le système de saint Alphonse comme *n'admettant pas l'efficacité intrinsèque* de la grâce pour les actes *faciles*) *ne sont point de nous*, *mais ont été intercalées par l'auteur* dans l'intention, louable sans doute, d'éclaircir notre pensée, mal saisie par lui.

Nous déclarons donc ici formellement que cette interprétation est *de tout point contraire à nos idées*. Nous déclarons formellement que, non seulement pour les actes *difficiles*, mais pour *tous les actes* moralement bons, qui sont produits sous l'influence de la grâce, l'efficacité de cette grâce est *intrinsèque* (*ab intrinseco*); que, par conséquent, dans le système de saint Alphonse, la différence entre la grâce nommée « efficace » et la grâce nommée « suffisante » mais ayant son effet, ne consiste pas en ce que la première seulement serait *ab intrinseco efficax*, l'autre *ab extrinseco*, mais que cette différence consiste en ce que la première est *ab intrinseco efficax* d'une *manière absolue*, avec une infaillibilité théoriquement et pratiquement complète, ôtant de par sa force intrinsèque absolument tout obstacle de quelque degré qu'il soit et dans toute volonté, dans laquelle elle opère; tandis que la seconde, quoique *obtenant son effet*, et l'obtenant par sa vertu intrinsèque, n'a cependant pas cette force d'une manière théoriquement absolue, et n'ôte pas indifféremment tout obstacle de quelque degré qu'il soit, mais seulement ceux d'un moindre degré.

Inutile de dire que, tant par rapport à la grâce « efficace » que par rapport à la « suffisante », la *résistance est possible*, et la liberté sauve; mais par rapport à la grâce *absolument* efficace, cette opposition ne se fera certainement pas; de par la vertu *morale* que cette grâce renferme, Dieu ne permet pas qu'une opposition ait lieu; mais par rapport à la grâce « suffi-

sante » la résistance n'est pas exclue d'une manière absolue ou théoriquequement infaillible.

Pour prévenir des objections, qui se présentent ici d'elles-mêmes, nous remarquerons :

1) Que dans le système sur l'influence de la grâce sur les actions moralement bonnes, il ne s'agit pas d'actions « faciles » ou « difficiles » dans le sens *physique*, mais dans l'ordre *moral* ou de *spécification morale*. Nous savons bien que la grâce meut aussi à l'*exercice de l'acte;* mais nous faisons observer que l'*exercice* de l'acte, en tant que présenté au choix libre de l'homme dans l'ordre moral, revêt par là même le caractère de *spécification*. — Quant à l'élément *physique*, qui se trouve en chaque action, rien n'empêche un disciple de saint Alphonse d'affirmer que cette entité physique est et reste le fruit de la prédétermination physique de Dieu.

2) La distinction entre actions moralement « faciles » et « difficiles » repose sur la théorie de la *vulnération* de l'âme par le péché originel, admise par saint Alphonse ; vulnération, par suite de laquelle « la faiblesse de l'homme déchu par rapport aux actions les plus importantes pour le salut éternel, est si grande, que sa volonté ne fera pas un choix honnête, si l'aide de Dieu ne comprime toute influence contraire, qui pourrait la faire hésiter ». (*Revue thom.*, 1901, p. 499). La doctrine de la vulnération a pour elle l'autorité de saint Augustin et de saint Thomas et la distinction entre actions morales « faciles » et « difficiles », aussi de saint Augustin et basée sur la « *vulnération* », ne paraît point « arbitraire » (col. 2499); — ni « subjective » (*l. c.*) si ce n'est en ce sens, que pour tel individu et pour telles circonstances, une action sera difficile, qui ne le sera pas pour un autre, ou pour des circonstances différentes.

3) En parlant d'influence *morale*, d'efficacité *morale* de la grâce, de prédétermination *morale*, nous n'entendons nullement parler seulement de cette efficacité *extérieure* exercée sur la volonté par la *proposition* de l'objet. Il s'agit ici d'une influence *sui generis*, basée sur les rapports qui existent entre l'activité *appétitive* d'un être *libre* et sa relation à Dieu comme à la cause suprême et première de cette *libre appétition*, prise *ut sic*; or, par rapport à la libre *appétition*, prise comme telle, la cause suprême se présente comme cause *finale*, sa causalité revêt les caractères de la *causalité finale*, que saint Thomas nous décrit dans ces courtes paroles : « *Influere causæ finalis est appeti et desiderari* » (*de Verit.* qu. 22, art. 2). Tout le *bien moral*, qui résulte dans la volonté humaine, doit être attribué à cette causalité; s'il y a un mal moral dans la volonté, il doit être attribué à la défectibilité de cette volonté; défectibilité dont les nuances et les modes se soustraient à la connaissance de l'homme.

4) D'après saint Alphonse, *a*) Dieu veut sincèrement sauver tous les

hommes; *b*) pour effectuer ce salut il leur faut une grâce *ab intrinseco* absolument efficace; *c*) ordinairement les adultes ne recoivent *cette* grâce efficace que pour autant qu'ils auront été fidèles dans les œuvres « faciles », d'après la parole de N.-S. : « *Qui in minori fidelis est, et in majori fidelis erit.* »

Il y a donc une *inexactitude capitale* dans ces assertions : que la grâce « suffisante » de saint Alphonse est une grâce « moliniste » (col. 2496); que l'efficacité de la grâce « dans les actes faciles, dans la prière, échappe complètement à Dieu et dépend uniquement de la liberté humaine » (col. 2499). La doctrine de saint Alphonse est si peu moliniste, qu'elle paraît, au contraire, n'être que la reproduction de l'enseignement de ces illustres thomistes partisans de la théorie *spéciale* sur l'efficacité intrinsèque de la grâce « suffisante », cités par le R. P. Guillermin, O. P., dans ses articles sur la *Grâce suffisante,* dans cette même *Revue* (1902, p. 659, 660, 661) (1).

Et pour qu'on ne dise pas, que nous attribuons à saint Alphonse une doctrine qui n'est pas de lui, nous prions le lecteur de vouloir bien remarquer que les arguments sur lesquels s'appuie saint Alphonse pour prouver l'efficacité intrinsèque de la grâce, prouvent cette efficacité *intrinsèque* pour chacune des influences divines qui obtient son effet. Nous ne citons qu'un ou deux textes parmi le grand nombre que nous pourrions reproduire : « Voilà les divines Écritures, qui nous enseignent clairement, que la grâce n'est pas rendue efficace *ab extrinseco*, c'est-à-dire par la détermination de la volonté humaine, mais *ab intrinseco*, puisque c'est la volonté de Dieu qui détermine la volonté humaine. » (*Opera domm.*, sess. VI, n° 115). « Dieu a préparé nos bonnes œuvres, non parce qu'il a prévu que nous les exécuterions, mais parce qu'il opère par sa volonté que nous les fassions » (*l. c.*, n° 116). Et que, en parlant de l'efficacité de la grâce, il entend bien réellement parler de toute grâce obtenant son effet, on pourra s'en convaincre par cet autre passage : « Par cette grâce divine [dont parle l'Apôtre en disant : *non ego, sed gratia Dei mecum*] on n'entend pas la grâce habituelle, qui rend l'âme sainte, mais la grâce actuelle, prévenante et aidante, qui nous donne la force de faire le bien; et qui, *quand elle est efficace, ne nous donne pas seulement la force, comme le fait la grâce suffisante* [c'est-à-

(1) La « *critique* » alléguée par M. Portalie observe que « l'expérience prouve que Dieu n'emploie pas *universellement* ce moyen de prédétermination morale. Il n'est ni vrai ni vraisemblable que Dieu donne à tous ceux qui font bien (même dans les plus petites choses, une légère aumône, etc.), *une abondance de grâces moralement irrésistible*, en sorte qu'il leur serait non seulement plus difficile, mais moralement impossible de résister » (col. 2497). — Nous avouons ne pas comprendre. Nous croyons être en présence d'une *ignoratio elenchi.* Qui, parmi les Augustiniens ou parmi les Alphonsiens, a jamais prétendu, qu'il suffise de quelques petites actions bonnes, pour recevoir cette abondance de grâce, qui est nécessaire pour arriver au salut? Qu'on veuille nous dispenser d'une réponse ultérieure.

dire celle qui n'obtient pas son effet], *mais nous fait faire le bien actuellement.* » (*Storia delle Eres. Conf.* XI, § 1, n° 4.)

II. — M. Portalié, en citant ces paroles d'un autre disciple de saint Alphonse : « Quiconque priera pour obtenir *la grâce spéciale ou efficace réservée aux devoirs plus difficiles, l'obtiendra. Quiconque ne priera pas, en sera privé* », observe à bon droit que « la seconde partie de cette loi semble dépasser le fond du système » (col. 2497). Oui, il ne nous paraît pas non plus rigoureusement exact de dire, que Dieu ne donne jamais la grâce absolument et infailliblement efficace sans être prié ; car Dieu est libre de la donner quand il le veut. Quant à nous, nous nous sommes bornés à dire : « Parmi les bonnes œuvres « faciles » est comptée surtout la prière » (*Rev. th., l. c.*, n° 2499), en ajoutant, dans une note, qu'au moins « une prière *imparfaite* (*oratio tepida*) n'est pas une action difficile ».

La *critique* alléguée par M. Portalié, répond à cette observation : « Toute prière, dans une violente passion, rencontre de grands obstacles » (col. 2499).

Nous prions le lecteur d'observer que nous avons dit expressément : *lorsque la prière* est vraiment et relativement *difficile,* elle requiert une grâce infailliblement efficace. Ce sera donc une question de fait, non de droit. Mais, d'un autre côté, saint Alphonse, lui, assure qu'il y a une *oratio tepida*, qui est *facile;* ne fût-ce qu'un premier désir de prier, qui équivaut à une prière, d'après la parole du Psalmiste : *Desiderium pauperum exaudivit Dominus* (Ps. IX). Mais admettons qu'il y ait des cas où toute prière soit difficile ; cela prouve que, dans *ces cas-là*, l'homme ne priera pas sans cette grâce éminemment efficace. Mais outre que Dieu peut accorder cette grâce sans être prié, il faut bien observer que, dans le système de saint Alphonse, le lien entre la prière et la concession de la grâce absolument efficace, n'est pas toujours un lien immédiat qui les réunit au moment même où l'on a besoin de la deuxième ; mais qu'une prière adressée précédemment à Dieu, par laquelle on lui demande la grâce de Lui être fidèle, aura, *nisi aliquid obstet* de la part de l'homme, l'effet espéré dans ces cas, où la prière elle-même est si difficile. C'est pourquoi saint Alphonse nous enseigne, de *demander la grâce de prier toujours dans les tentations*. Il faut, du reste, admettre, et saint Alphonse l'admet même pour les pécheurs *moraliter derelicti*, qu'une grâce suffisante « *ad actu saltem tepide orandum* » est toujours donnée *urgente præcepto ;* et que, si l'on en profite, une grâce plus forte est aussitôt octroyée.

Il est donc inexact de dire avec la *critique* : « Dans ce système on affirme que, dans *tous les actes difficiles*, celui qui n'a point prié (par sa faute), n'a plus une grâce *immédiatement* suffisante pour ne pas pécher au

moment précis où la loi oblige » (col. 2499). Cette assertion ne fait nullement partie de ce système.

Il est aussi inexact de dire avec la « *critique* » : « Le *fondement de ce système* est la théorie de la prière, etc. » (col. 2496). Non, la théorie de la prière exprimée par saint Augustin : « *facere quod possis, petere quod non possis* », n'en est qu'un point saillant.

III. — « On a dit — observe M. Portalié, — que [l'explication de saint Alphonse] réunit toutes les difficultés du Molinisme... à celle de la prédétermination thomiste » (col. 2498).

Nous répondons que, dans le système de saint Alphonse, il n'y a pas de vestige de Molinisme.

Pour le Thomisme, le système de saint Alphonse bénéficie de tous ses avantages, en admettant la prédétermination de la volonté humaine au bien moral par la force intrinsèque de la grâce. Et quant aux griefs, que saint Alphonse, n'envisageant le Thomisme que dans sa forme la plus rigoureuse, a formulés contre lui, il s'y est soustrait en admettant une grâce commune à tous et donnant la force d'agir actuellement sans requérir à cet effet une autre grâce, non commune à tous; et en admettant que l'effet de *la grâce comme telle* est obtenu non par prédétermination physique, mais par prédétermination « *morale* », *dans le sens exposé par nous*. Quand à l'élément *physique* de chaque action moralement bonne, il reste attribuable à l'influence physique de Dieu. Et lorsque saint Alphonse veut expliquer la permanence de la liberté sous l'action prédéterminatrice de Dieu, sa formule participe à tous les avantages dont jouit celle de saint Thomas et des Thomistes; car il en appelle simplement à la *toute-puissance divine*. (*Opera domm.*, *l. c.*, n. 120, 157.)

La *critique* alléguée par M. Portalié avoue que « l'autorité du célèbre docteur de l'Eglise saint Alphonse de Liguori est certes d'un grand poids, même dans le dogme; elle ne peut cependant trancher une question dans laquelle d'autres docteurs, comme saint François de Sales, ont préféré une autre solution » (col. 2498).

Nous croyons au contraire, que ce n'est qu'un préjugé, qui peut mettre saint François de Sales en opposition à saint Alphonse. On ne pourra indiquer dans tous les écrits de saint François une seule phrase qui *par rapport à l'efficacité de la grâce* soit incompatible avec la doctrine de notre saint. Dans sa lettre au P. Lessius il ne s'agit que de la Prédestination; point bien différent de celui dont nous parlons, et par rapport auquel l'enseignement de saint Alphonse ne diffère pas essentiellement de celui de son saint collègue. Le suffrage de presque sept cents évêques en faveur du

système de saint Alphonse, suffrage émis dans leur supplique pour le doctorat du saint, est donc maintenu dans toute sa valeur.

IV. — « La science moyenne étant supprimée, et saint Alphonse la supprime en effet (voir R. P. Jansen, C. SS. R., *Rev. thom.*, 1901, p. 503), toute providence devient impossible » (col. 2499).

Nous répondons par les observations suivantes : Supposé qu'un système sur la grâce ne réponde pas à la question sur le *medium in quo* de la science de Dieu, il ne s'ensuit pas qu'un tel système supprime la science de Dieu, pourvu qu'il ne contienne pas un élément qui soit démontré être incompatible avec un des attributs de cette science. Il y a par rapport à la *science de Dieu* beaucoup plus de difficultés que par rapport à l'influence divine sur les actions humaines. Ici, l'esprit humain a un point de départ très bien dessiné, un terme moyen pour la démonstration très précis : la contingence de tout ce qui n'est pas Dieu ; la dépendance pleine et entière de tout être contingent; la volonté sincère de Dieu de sauver tous les hommes moyennant leurs actions méritoires. Là, il s'agit de la vie *intime* de Dieu, dont le mode se soustrait beaucoup plus à notre jugement. Et mieux vaut, nous semble-t-il, avouer l'ignorance, que d'alléguer comme explication cette science *moyenne*, que la *critique* considère comme étant, elle aussi, une sauvegarde de la science de Dieu (col. 2499). Car la théorie de la science *moyenne* ou bien ne répond pas à la question et est un cercle vicieux, consistant à dire : Dieu prévoit parce qu'il prévoit ; ou bien elle fait dépendre la science de Dieu des objets créés.

2° La *critique* formulée par M. Portalié (col. 2499) prétend que, dans le système de saint Alphonse, Dieu ne peut « deviner, ce que fera [la] liberté », puisque la grâce « suffisante » n'est pas *en elle-même* efficace.

Nous avons déjà répondu que cette supposition, que la grâce « suffisante » dans le sens de saint Alphonse, ne soit pas efficace *en elle-même*, est une méprise fondamentale. Toute grâce ayant son effet, soit *a priori* d'une manière absolue, soit d'une manière non absolue, est, d'après saint Alphonse, efficace *ab intrinseco*.

C'est pourquoi saint Alphonse, alléguant comme *ratio formalis* de la causalité divine dans l'ordre moral *les décrets de Dieu*, jouissant d'une efficace intrinsèque, enseigne aussi, conséquemment, que le *medium in quo* Dieu prévoit les actions futures des hommes est ce même décret divin. « Dieu dit-il, fait *par son décret* que nos bonnes œuvres aient l'effet qu'elles ont. » Il résulte du contexte que, par cet « effet » saint Alphonse entend l'acte de la volonté même. (*Opera domm, l. c*, n. 116).

« Si le *décret divin* n'est pas efficace par lui-même, mais indifférent et dépendant du consentement de notre volonté, la raison qui distingue celui

qui consent de celui qui ne consent pas, ne serait pas la volonté de Dieu, mais la volonté de celui qui consent » (*l. c.*, n. 118). Or cette dernière supposition, saint Alphonse la rejette comme contraire aux Écritures. Ailleurs (*Storia delle eresie. Conf.* XI, § 6, n. 49), il dit : « Il n'y a pas de doute que Dieu, par son intelligence infinie, connaît et comprend toutes les choses futures. Mais parmi ces choses il y en a que Dieu prévoit *d'après son décret positif*, et d'autres qu'il prévoit d'après son *décret permissif*. Cependant ni le décret divin positif, ni la permission ne nuisent à la liberté de l'homme. »

La seule difficulté qui pourrait rester, serait celle-ci : La grâce *suffisante* ayant son effet, est une grâce qui n'exclut pas de soi toute résistance; qui n'obtient pas son effet d'une manière tout à fait infaillible. Tout en admettant qu'une telle grâce soit *ab intrinseco* hypothétiquement efficace, on ne voit pas comment Dieu, dans le décret qui y correspond, en prévoit l'effet d'une manière absolument certaine.

Nous répondons, que la grâce dite *suffisante*, mais ayant actuellement son effet, prise *in abstracto* et *a priori*, ne jouit que d'une efficacité faillible; mais *in concreto*, en manifestant par l'effet, que Dieu a exclu de son décret toute permission de résistance dans l'homme, elle est conséquemment efficace d'une manière infaillible de la part de Dieu.

Quant à la grâce « suffisante » à laquelle l'homme résiste, elle est également *in abstracto* d'une efficacité faillible; par rapport à une volonté *in concreto*, elle est vraiment et relativement suffisante, mais elle *infailliblement inefficace ab extrinseco*, manquant son effet de par la libre résistance de l'homme, permise par le décret divin.

Donc, par rapport aussi à cette grâce suffisante, le décret divin est infaillible de la part de Dieu, parce qu'il y a connexion infaillible entre ce décret et le dissentiment de la volonté. Il n'y a donc, dans le système de saint Alphonse, aucune contradiction par rapport à la science divine; quant à l'obscurité qui reste, aucun système n'en peut être exempt.

Nous espérons que ces notes aideront à faire connaître mieux l'ensemble de ce système, et à éliminer des malentendus et des préjugés.

J.-L. Jansen, C. SS. R.
Lecteur de Philosophie.

Wittem (Hollande).



LA VIE SCIENTIFIQUE

LA PHILOSOPHIE EN AMÉRIQUE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A NOS JOURS

(*Suite.*)

V. — La psychologie

Parmi les mouvements intellectuels qui se sont produits en Amérique aux cours des dernières années du XIXe siècle, il n'en est aucun dont l'importance soit comparable, pour l'extension qu'il a prise et pour l'intérêt qu'il a suscité, au développement des recherches psychologiques.

Qu'on ne s'y trompe pas cependant, il ne s'agit plus ici de la psychologie considérée simplement comme une branche de la philosophie générale; ou comme on l'appelle quelquefois, de la « Psychologie rationnelle »; celle-là a eu le sort et les « fortunes » de la philosophie elle-même; elle n'a éveillé dans la masse des esprits qu'un intérêt relatif, et a participé à l'espèce de défaveur avec laquelle l'esprit américain est porté à envisager les considérations « métaphysiques », dont l'utilité pratique, peut-être en raison du désaccord touchant et unanime de tant d'écoles rivales, lui a semblé toujours quelque peu problématique.

Bien plus, il semble même qu'un bon nombre des psychologues de l'heure présente, se fassent gloire d'être dégagés de toute connexion « confessionnelle », en matière de philosophie, comme en matière de religion.

C'est ainsi que le professeur *James*, d'Harvard, ce psychologue « brillant et suggestif », comme l'a appelé le Rév. *T. Ladd*, son confrère de Yale, après nous avoir averti dans la préface de son grand ouvrage « Principles of Psychology », qu'il laissera de côté toutes théories associationnistes ou spiritualistes, tout élément « *métaphysique* », déclare qu'il « s'en tiendra rigoureusement au point de vue de la science naturelle d'un bout à l'autre de son livre » et que « dans ce caractère strictement positif consiste le seul élément, où il prétende à l'originalité ».

Le Dr Ladd, dans la préface de son ouvrage « Psychology descriptive and explanatory » fait également des déclarations analogues.

Cette exclusion du point de vue purement spéculatif, du domaine de la psychologie, comprise comme une science naturelle et expérimentale, la *psycho-physiologie*, est d'ailleurs le caractère universel de l'école dont nous allons esquisser les origines et les progrès.

La psychologie moderne, déclare *Münsterberg*, directeur du laboratoire de Psychologie expérimentale à Harvard (1), est « j'ai le regret de le dire » (Iam sorry to say), assez fréquemment de la psychologie sans philosophie. Trop souvent, le psychologue contemporain s'enorgueillit surtout de ce que, tout ce qu'il a ajouté à la psychologie ancienne, c'est de n'avoir pas de philosophie ».

Cependant, comme le remarque le même Münsterberg dans la même conférence « ces spéculations sur la nature de l'esprit, sont aussi importantes et aussi nécessaires à l'heure présente que dans l'ancien temps ; seulement, aujourd'hui nous les appelons philosophie et réservons le nom de psychologie à ces problèmes qu'on traitait dans les anciens ouvrages sous le nom de faits *empiriques* ».

C'est ce que certains des tenants de la nouvelle école appellent volontiers « Psychologie nouvelle » « new psychology», alors qu'en réalité il n'y a pas de psychologie *nouvelle;* les représentants les plus distingués de l'école psycho-physiologique dans ce pays, sont eux-mêmes unanimes à l'affirmer.

« La Psychologie, déclare *J. Mac Keen Cattell*, dans une adresse lue au meeting du cinquantenaire de l'*Association américaine pour l'avancement de la science* (2), et l'une des grandes autorités sur la matière, — en dépit de son développement récent, n'est pas une *nouvelle* science, elle devrait plutôt être regardée comme une des plus anciennes » ; — « si la science date de l'année du maître de ceux qui savent, nous pouvons nous enorgueillir des origines de la psychologie, dont les fondements ont été posés par *Aristote* plus solidement que ceux d'aucune autre science (3) ».

« A mon humble opinion, écrit à son tour James, il n'y a pas de psychologie digne d'être qualifiée « nouvelle ». Il n'y a toujours rien que la vieille psychologie, celle qui date de Locke, plus un petit peu de physiologie du cerveau et des sens, la théorie de l'évolution et quelque raffinements de détail en fait d'introspection..., les conceptions fondamentales...

(1) Adresse lue au club des maîtres d'école du Massachusettes, dans le « *Report of the Commissionner of Education* », année 93-4, vol. I., p. 440.

(2) Communiquée à l'auteur par une bienveillante attention du professeur Cattell.

(3) « Adresse à l'Association psychologique américaine », publiée dans la «*Psychological Review*», mars 96, également communiquée par le prof. Cattell.

indépendamment de ladite théorie de l'évolution, sont loin d'être nouvelles (1). »

Dans la même adresse que nous avons citée plus haut, le professeur Münsterberg affirme la même chose. Quand il y a vingt ans, nous dit-il, on a introduit pour la première fois en psychologie l'expérimentation artificielle, on a réalisé, par le fait même, un très grand progrès, mais cela ne constitue en aucune manière une rupture avec le passé (break with the past) : tout comme autrefois c'est l'observation personnelle qui est la base de nos recherches, et c'est pourquoi « le cher vieux Aristote, semble bien plus de notre temps (up to date), que bien des collaborateurs des derniers *magazines* ».

Le Dr Harris, lui aussi, dans une conférence prononcée à la même époque et devant le même auditoire, insiste sur la même idée. « La nouvelle psychologie, nous dit-il en substance, ne nous autorise pas à négliger l'ancienne, qui a établi par la méthode introspective, ces distinctions fondamentales posées par Aristote, entre les âmes végétative, sensitive et rationnelle, sur lesquelles reposent les idées de liberté, de création, d'immortalité, ces concepts qui furent ceux d'Aristote, de saint Thomas et de Leibniz. Toute psychologie « nouvelle » devra nécessairement s'accorder avec l'ancienne sur ce sujet, car toutes les grandes idées philosophiques sont obtenues par voie d'introspection, et ce sont ces intuitions à priori qui rendent l'expérience possible (2). »

Stanley-Hall, l'un des pères de la psychologie expérimentale en Amérique, n'est pas moins affirmatif : selon lui, on peut dire, des rapports mutuels des deux psychologies ancienne et nouvelle, ce que l'on a dit des deux Testaments : « Dans l'Ancien le Nouveau est caché, dans le Nouveau, l'Ancien se révèle (3) ! »

Ces citations, que nous pourrions multiplier, suffisent à nous montrer, que les plus grands parmi les psychologues de la nouvelle école, ne prétendent pas avoir innové quant à la substance des choses : il n'y a guère que de nouveaux points de vue et de nouveaux procédés.

« La méthode fondamentale des nouveaux psychologues de laboratoire ne diffère pas de celle d'Aristote, elle n'est que l'observation directe des faits (4). »

(1) *Talks to teachers* (causeries à des professeurs), par Wil. James, prononcées en 1892, l. I.

(2) « *Report of the Commissionner* », *op. cit.*, p. 433-7.

(3) *Forum* numéro d'août 94, reproduit dans l'ouvrage précédent.

(4) E. W. Scripture, professeur de psychologie expérimentale à l'université de Yale, dans le « *Forum* », cité par le « *Report* ».

Aussi, loin de prétendre détruire ou remplacer la philosophie et la psychologie spéculative, — tout en l'éliminant de l'objet de leur considération propre, — ils en maintiennent l'indispensable nécessité comme complément et comme synthèse de leurs observations. Ils ont placé leur psychologie sur une base expérimentale et scientifique, uniquement afin d'assurer à la psychologie spéculative le fondement, la garantie, mais aussi le contrôle des faits.

« La psychologie de notre temps a transféré l'effort de la considération des fonctions purement rationnelles de l'esprit, où Platon, Aristote et ce qu'on peut appeler toute la tradition classique, l'avaient laissée, au côté pratique trop longtemps négligé (1). » Car si l'ancienne nous a donné la direction et les idéaux qui doivent présider à l'éducation, à la religion à la jurisprudence, à la politique, à la conduite de la vie en général, cette psychologie ancienne ne nous a pas tout donné : il reste à étudier les lois qui mènent l'homme de l'état d'enfance à la maturité, les lois du développement de la nature individuelle, et c'est là l'objet de la nouvelle (Harris).

C'est pourquoi si, dans la psychologie ainsi comprise, la philosophie proprement dite ne doit pas entrer plus que dans la chimie ou la physique, « une philosophie de l'esprit n'en reste pas moins l'indispensable complément de nos jours comme dans le passé » (Münsterberg).

Quand Ladd ou James écartent de leur étude les spectres et les fantômes des problèmes spéculatifs, qui surgissent sur leur route, ce n'est pas pour les exclure du domaine de la science ; au contraire, ils spécifient que leur but est d'en traiter séparément dans des ouvrages à part : tout ce qu'ils veulent, c'est pour plus de clarté et de sécurité, éviter de brouiller le spéculatif et l'expérimental, la philosophie et la science, puisqu'il est entendu que l'objet propre de la psychologie nouvelle, sera l'étude scientifique, l'observation pratique, l'expérimentation physiologique, sur les états et les activités psychiques.

Comment donc s'est produite cette évolution de l'ordre rationnel et spéculatif à l'ordre scientifique et expérimental, ou si l'on aime mieux, quelles sont les *Origines de la Psychologie nouvelle* surtout en Amérique, c'est ce que nous allons expliquer présentement (2).

Nous sommes redevables de la constitution d'une *science de la psychologie*

(1) James. « *Talks to teachers.* »

(2) Les principaux détails qui vont suivre sont empruntés à l'adresse lue devant la section d'anthropologie de l'Association américaine pour l'avancement de la science (50e anniversaire 1898), par le professeur Mac Keen Cattell, de Columbia (New-York).

« à la patience intellectuelle de l'Allemagne, enfin lassée de la métaphysique hégélienne ». Lotze publia sa psychologie médicale en 1852; Fechner ses « Elemente der Psychophysik » en 1860; Wundt enfin, docteur en médecine comme Lotze, faisait paraître la « Menschen und Thierseele » en 1863 et la « Physiologische Psychologie » en 1874. C'est à ces trois hommes que la psychologie doit les fondements de la méthode selon laquelle elle est étudiée aujourd'hui. Wundt surtout, qui, en 1879, organisa le premier laboratoire de psychologie, et commença, en 1883, la publication d'un journal qui contenait le résultat de ses investigations, peut en être regardé comme le principal fondateur. L'impulsion donnée obtint une grande répercussion, en Allemagne d'abord, avec Stumpf, Lipps, Ziehen, Müller, Ebbinghaus, Münsterberg, actuellement à Harvard, sans compter nombre de physiologues et de physiciens; puis en Danemark avec Höffding, en France, avec Ribot et Binet, en Italie avec Lombroso et Mosso, en Espagne et même en Russie.

En Amérique, « l'histoire de la psychologie, antérieurement à 1880, aurait pu être narrée en termes aussi brefs que ceux d'un chapitre sur les serpents dans une histoire naturelle de l'Islande, à savoir : « il n'y a *pas* de serpents en Islande ».

C'est il y a vingt-cinq ans seulement, qu'a pris naissance sur ce continent le mouvement dont nous nous proposons de retracer les progrès. Il débuta, comme nous l'avons déjà signalé (1), par des conférences données par le professeur Ladd dans diverses universités dès l'année 1829.

En 1875 le professeur James constituait à l'école des sciences de l'université de Harvard un laboratoire de physiologie, qu'on peut, d'une certaine manière, considérer comme le premier laboratoire psychologique qui ait été fondé dans le monde; cependant, au Dr Hall revient l'honneur d'avoir organisé en 1883, à Johns Hopkins, celui qui fut par ordre de date le premier laboratoire purement psychologique créé en Amérique, et aussi le second dans tout l'univers : il fut plus tard transporté à l'université Clark à Worcester (Mass.), où Hall fonda en 1882 l' « *American Journal of Psychology*, bientôt suivi de l'institution d'une autre revue de psychologie éducationnelle, le « *Pedagogical seminary* ».

En 1830, paraissaient les « *Principles of Psychology* » du professseur James, « œuvre de génie comme on en trouve rarement dans aucune science et dans aucun pays » (Cattell). Trois ans auparavant, Ladd, désormais attaché à l'université de Yale, avait publié ses « *Elements of physiological psychology* » qui eurent un grand retentissement, ausi bien à l'étranger qu'en Amérique.

(1) Psychologie de l'Enfant en Amérique (*Revue Thomiste*, septembre 1902).

James de Harvard, Hall de Clark, Ladd de Yale sont donc les trois pionniers américains de cette nouvelle méthode d'exploration d'un très ancien département des connaissances humaines.

Plus tard, à leur école et dans les universités allemandes, une seconde génération de psychologues se forma. *Mac Keen Cattell* fonda en 1888, à l'université de Pensylvanie, le second laboratoire psychologique aux États-Unis ; depuis lors Baldwin de Princeton, Jastrow du Wisconsin, Münsterberg de Harvard, Scripture de Yale, Titchener, — l'un des meilleurs psychologues de laboratoire d'Angleterre, d'où il fut appelé à Cornell, — Dewey du Michigan, etc., etc., ont été les pricipaux représentants et promoteurs de la « nouvelle science », qui compte aujourd'hui environ vingt-cinq laboratoires, nous allions dire « sanctuaires », répartis entre les principales universités de États-Unis, et fréquentés par un groupe considérable d'étudiants dont le nombre et la ferveur semblent aller toujours croissants.

En 1894 un nouveau « periodical » la « *Psychological Review* » était édité par les professeurs Cattell et Baldwin, avec la coopération de plusieurs savants d'Amérique et de l'Étranger. Enfin, une « Psychological Association », société savante instituée pour promouvoir les recherches psychologiques, était instituée en 1892, sous la présidence du professeur Royce, elle compte aujourd'hui environ 130 membres.

Comme on peut le voir par les notes qui précèdent, le développement et la croissance de la psychologie expérimentale ont été aussi considérables que rapides en Amérique dans ces vingt-cinq dernières années, et tout fait croire que la science n'en est encore, à ce point de vue, qu'à ses débuts. Cette manière toute matérielle de traiter, de *palper* les fonctions psychiques, par l'intermédiaire des sens et du corps et de les expérimenter mécaniquement, répondait trop bien aux tendances positives, concrètes et réalistes du génie américain, pour ne pas acquérir de bonne heure un grand crédit parmi la population universitaire ; — le germe engendré en Allemagne par le génie de Wundt, s'était soudainement et promptement acclimaté au delà de l'Océan, et le rejeton se trouvait, presque dès le début, plus considérable et plus développé que la souche primitive d'où il était sorti.

Il nous reste à faire connaître en quelque mots les principaux représentants et les principales œuvres qui incarnent le mouvement psychologique américain.

Comme on s'en souvient, le révérend *G. Trumbull Ladd*, né en 1842, et depuis 1881 professeur à l'université de Yale, fut le premier à inaugurer

le nouveau point de vue dans des conférences qui firent universellement sensation.

Ladd est un écrivain fécond et abondant; — parmi ses nombreux ouvrages, nous mentionnerons : ses « *Elements of physiological psychology* » (New-York, Londres, 1887) dont l'influence pour la diffusion de la psychologie « nouvelle » a été considérable, tant Angleterre qu'en Amérique, « Introduction to Philosophy » (1890), « *Psychology descriptive and explanatory* » (1894), employé comme text-book dans de nombreuses universités, — « The Philosophy of Mind (1895), — « Philosophy of Knowledge » (1897), — « Theory of Reality » (1899), — « Philosophy of Conduct » (1902) et divers autres.

Le point de vue qui est à la base de la conception de Ladd et l'a guidé dans toutes ses recherches, est que « tout problème, qu'il soit spéculatif, historique ou théologique, a sa racine et son explication dans la science de la vie mentale ». Le dualisme psychologique est le postulat nécessaire et la conclusion valide de toute connaissance scientifique, mais le Monisme métaphysique est la seule croyance spéculative qui puisse harmoniser sans contradictions les antithèses de ce dualisme, nature spirituelle et libre de l'homme, d'une part, Absolu, conçu comme nature intellectuelle et consciente, source de l'être et de la moralité dans le monde, d'autre part (Curtis).

Il a combattu avec vigueur le néo-spinozisme de Höffding et Paulsen tant au point de vue physiologique que psychologique.

Le professeur *Wil. James* (né en 1842), de l'Université de Harvard, est peut-être le plus remarquable des psychologues américains de la nouvelle école; membre correspondant de l'Institut de France, et de l'Académie royale des Sciences de Prusse, sa renommée a passé l'Atlantique, et son autorité est reconnue par les savants européens aussi bien qu'en Amérique.

Pas plus que son confrère Ladd, il n'est, strictement parlant, un expérimentaliste de laboratoire, comme Titchener ou Scripture, mais il est, avec lui, le représentant le plus marquant du point de vue scientifique en matière de Psychologie.

Son point de vue peut s'exprimer dans les termes des deux propositions suivantes :

1° Il existe un monde d'objets naturels avec lequel s'harmonisent tous les changements qui se produisent au sein de la vie consciente ;

2° Les flots successifs de l'activité mentale sont autant d'états conscients qui requièrent l'activité de l'entendement. « C'est une rectification de la conception de Hume que les idées sont simples, détachées et séparées » (Curtis).

Ces principes sont suffisants pour expliquer tous les faits de la psychologie, sans nous obliger à supposer un Moi distinct à la base des états de conscience, ni à concevoir les états psychologiques comme des états composés.

Les principaux ouvrages de James, écrivain brillant, suggestif, varié, et d'un intérêt qui se soutient toujours, sont : « *Principles of Psychology* (Boston, 1890), glorieux ouvrage, nous dit M. Léon Marillier, et qui gardera dans l'avenir une place d'honneur dans la bibliothèque des psychologues entre les œuvres de Taine et de Stuart Mill. Il a publié encore « Will to believe » (1897), recueil d'essais où l'auteur cherche entre autres choses à établir la rationabilité de la croyance religieuse; bien qu'il ne veuille considérer, au point de vue empirique les conclusions religieuses basées sur les faits les plus patents que comme des hypothèses, — cependant, par une logique toute naturelle, il ne voudrait par contre prendre le Monisme lui-même, présenté comme solution du problème religieux, que comme une autre colossale « *assumption* ».

En 1899 il a publié ses « Talks to teachers » (conférences à des professeurs) sur les rapports de la psychologie et de l'éducation.

Son dernier grand ouvrage « *Varieties of religious experiences* » (1902) qui a causé une sensation dans le Vieux Monde comme dans le Nouveau, et qui reproduit les conférences Gifford qu'il avait prononcées l'année précédente à l'Université d'Edimbourg, est une étude de la religion envisagée, non au point de vue théologique, anthropologique ou historique, mais purement psychologique; il traite donc « des appétits religieux de l'homme ».

Il peut être intéressant de signaler ici quelques-unes des vues principales auxquelles se range James dans ce dernier ouvrage.

Tout d'abord, il se déclare nettement *supranaturaliste :* « Si l'on devait diviser les penseurs en naturalistes et supra-naturalistes, j'aurais indubitablement, avec la plupart des philosophes, à prendre rang parmi les supra-naturalistes ». En s'en tenant au point de vue strictement empirique, celui des « *religious experiences* » (1), il ne lui semble pas qu'on puisse affirmer que Dieu soit nécessairement un être *infini*, il suffirait au besoin qu'il fût « seulement un Moi plus vaste et plus divin... l'univers pouvant être une collection de Moi semblables..., sans qu'aucune unité absolue fût réalisée parmi eux ». Pareillement, la question de l'immortalité de l'âme ne pouvant, selon lui, être résolue que par les faits, et les faits allégués de part et d'autre, n'étant pas conclusifs, il préfère « laisser la question ouverte ».

(1) Le mot « experience » dans son acception présente, n'a pas d'équivalent français : il exprime les faits ou les sentiments, qu'un ou plusieurs individus ont « éprouvés ».

Par contre « ma croyance que, dans la communion avec l'Idéal, une force nouvelle intervient dans le monde et est le point de départ d'activités nouvelles ici-bas, me classe parmi les supra-naturalistes de la note la plus marquée (of the crasser type)... J'ai peine à croire, en effet, qu'il puisse exister des principes dont l'existence soit sans action dans le domaine des faits... » Au moins dans la prière, « âme et essence même de toute religion », « quelque chose d'idéal, qui, dans un sens, est partie de nous-mêmes, et dans un sens est distinct de nous, exerce une influence actuelle, élève notre centre d'énergie personnelle, et produit des effets régénérateurs, qui ne sauraient être atteints par d'autres moyens ».

« Ce que peuvent être, en dehors de l'influx actuel d'énergie qui se fait dans l'état de foi ou de prière, les faits plus caractéristiquement divins, je l'ignore. Mais la *croyance* supérieure, sur laquelle je suis prêt à engager ma destinée personnelle, est qu'il en existe. Toute la poussée de mon éducation tend à me persuader que le monde de notre connaissance présente n'en est qu'un entre beaucoup d'autres, que ceux-ci..., doivent contenir des « *experiences* » qui ont une signification par rapport à notre vie à nous aussi, que... les deux entrent en contact à certains points, et que des énergies supérieures s'y infiltrent. En étant fidèle... à cette croyance supérieure, il me semble être davantage dans la sanité et la vérité... L'expression totale de l'expérience humaine, telle qu'elle se présente à moi objectivement, me pousse invinciblement en dehors des limites bornées dites « *scientifiques* »... C'est ainsi que ma conscience, l'objective aussi bien que la subjective, m'inclinent toutes deux à la croyance supérieure que j'exprime. »

L'œuvre de *Hall* comme initiateur du mouvement psychologique nous est déjà connue, son activité dans le domaine de la psychologie éducationnelle a déjà été signalée aux lecteurs de la *Revue Thomiste* (1); nous n'aurons donc à la mentionner ici que pour mémoire.

James M. Baldwin de l'Université de Princeton a publié en 1890, un « *Handbook of Psychology* » qui est très estimé et « *Mental development* in the Child and the Race » (N. Y., 1895), traduit depuis en allemand et en français. Il vient également de faire paraître les deux premiers volumes d'un « *Dictionary of Philosophy and Psychology* », avec la collaboration de bon nombre d'éminents professeurs. Cette publication constituera une sorte d'encyclopédie en langue anglaise sur toutes les questions philosophiques.

Signalons encore la traduction des conférences de Wundt sur la psychologie humaine et animale en 1894, par *J.-E. Creighton* et *E. B. Titchener*; ce dernier a publié également un « *Outline of psychology* ».

(1) Numéro de septembre 1902.

Mentionnons également le *Dr Henry Marshall* avec ses ouvrages « Pain, pleasure and Aesthetics » (New York, 1894) où il donne une définition nouvelle de la beauté et une nouvelle psychologie du plaisir et de la douleur; — « Aesthetic principles » (New York; 1895) — « Instinct and Reason » (New York, 1898).

H. M. Stanley a fait paraître « Studies in the evolutional psychology of Feeling » (1895). Parmi les expérimentalistes les plus distingués à l'heure présente outre Cattell, Titchener, Baldwin, etc., il faut nommer le *Dr Scripture*, directeur du laboratoire de Yale, qui a écrit « New Psychology » (New York, 1898) et édite tous les ans un volume nouveau de « *Studies from the Yale psychological Laboratory* ».

Hugo Münsterberg, d'origine allemande, et directeur du laboratoire de Harvard est l'auteur de « Psychology and Life » (1899) et *Joseph Jastrow* de l'Université du Wisconsin, né à Varsovie, est l'auteur de « *Fact and Fable* in psychology » (New York, 1900).

Enfin parmi les ouvrages de valeur en ce domaine qui ont vu le jour plus récemment, on remarque une Introduction à la psychologie par Witmer, — « *Comparative physiology of the brain and comparative Psychology* », de *Jacques Loeb*, allemand d'origine, professeur à l'Université de Chicago, livre écrit dans un sens matérialiste, — et un nouveau manuel de psychologie par Miss Mary Whiton Calkins, de Wellesley college, ouvrage qui a été l'objet de commentaires bienveillants dans les diverses revues spéciales.

Nous n'avons donné, comme on le comprend, que la mention des œuvres et des auteurs les plus importants au sein d'une vaste littérature, trop riche à la fois et trop spéciale pour que nous puissions songer à la traiter d'une manière exhaustive. Nous croyons cependant en avoir dit assez, pour donner aux lecteurs de la *Revue thomiste* une idée suffisante du mouvement psychologique aux Etats-Unis, de ses origines, de sa prompte diffusion, et de ses principaux représentants à l'heure actuelle.

On pourrait se demander, peut-être, quels résultats nouveaux ont produit ces études « nouvelles » et quelle rénovation de la science elles ont pu ou seront peut-être en état de provoquer. Beaucoup ont semblé croire que la nouvelle psychologie « allait ouvrir une période qu'on appellerait dans l'avenir l'ère psychologique de la science, de même qu'il y a quelques années nous avons eu celle de l'évolution » et qu'elle contribuerait à faire réaliser mieux et au delà des espérances, toutes les perspectives de développement, de gouvernement, d'avenir national, qu'on avait poursuivies autrefois par la recherche de la logique, de l'éthique et de la religion ancienne (1). L'auteur de la présente étude n'est pas de ceux qui croient

(1) « On the history of the American College text-books and teaching », par G. Stanley Hall, dans les *Proceedings of the American Antiquarian Society*, avril 1894.

volontiers que ces études toutes matérielles de l'âme humaine, envisagée plutôt sous l'aspect physiologique, soient de nature à jamais renouveler complètement la face de la science : il les considérerait simplement comme un département, nouveau, mais accessoire et complémentaire, de la philosophie et de la psychologie, lesquelles peuvent profiter de ces recherches, mais ne risque guère d'être révolutionnées par elles.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de l'avenir, la chose n'a pas eu lieu jusqu'à présent, et telle est l'opinion de James, qui est aussi celle de Wundt, le créateur de la « nouvelle science », plus a même évidemment que tout autre d'être bien renseigné.

« A la lumière des espérances mises en circulation concernant la « nouvelle psychologie », il est instructif de lire l'aveu exceptionnellement sincère de son fondateur Wundt, après trente années d'expériences dans le laboratoire. « Le service qu'elle peut rendre, nous dit-il (1), consiste essentiellement à perfectionner notre observation interne, ou mieux, à ce que je crois, à la rendre simplement possible, dans un sens rigoureusement exact. Hé bien ! notre observation personnelle ainsi comprise a-t-elle produit quelque résultat d'importance ? On ne peut donner aucune réponse absolue à cette question, à cause du caractère non fini de l'état de notre science ; et il n'y a, dans le champ de l'investigation expérimentale elle-même, aucun ensemble doctrinal relatif à la psychologie, qui soit universellement accepté (1). »

Si la littérature de la psychologie expérimentale constitue déjà une masse importante à laquelle chaque année, chaque jour, vient ajouter de nouvelles contributions, la *science de l'éducation*, ce domaine si affine (qu'on nous passe la nouveauté de l'expression) à celui de la psychologie, et qui semble le plus apte à bénéficier des résultats des nouvelles méthodes d'observation mises en œuvre par cette dernière, est naturellement d'une richesse littéraire plus extraordinaire, et, pour ainsi parler, plus décourageante encore.

On se rappelle la réflexion du président Hall : si les Américains se sont toujours tant préoccupés de l'éducation, c'est qu'il y a dû y avoir chez eux des propensions naturelles spéciales vers ce genre de recherches, ou que les conditions particulières de ce pays ont rendu plus nécessaire que partout ailleurs le souci des choses de l'éducation.

L'une et l'autre cause à la fois sont l'explication de ce fait : l'instinct et le sentiment de la moralité si intense chez les peuples germaniques et

(1) *Philosophische Studien*, X, 121 4.

saxons, et le besoin de « self-control » que nécessite l'exercice rationnel de la liberté *américaine*, devaient donner, au sein de cette société nouvelle, une importance toute spéciale aux questions de l'éducation.

Dans cet ordre de recherches, il y a eu et il y a en Amérique divers écrits ou publications de grande importance, qu'on nous pardonnerait sans doute difficilement de ne pas signaler.

En 1867, le gouvernement américain créait un « bureau de l'éducation », plus tard rattaché au ministère de l'Intérieur, et dont le premier commissaire (*commissioner*) fut Henry Barnard, éditeur de l'*American Journal of Education* dont trente-cinq volumes parurent de 1855 à 1891 : il renfermait des études sur l'histoire, la biographie, la science, l'art, les systèmes, les institutions, les statistiques concernant l'éducation dans les différents pays, et constitue une série précieuse et abondante de documents et d'informations relatifs à cette branche de l'activité humaine.

Le *Dr W. T. Harris*, avec lequel nos lecteurs sont déjà familiers, est depuis plusieurs années le titulaire de cette même charge ; son œuvre la plus importante dans ce domaine, consiste dans la publication des *Reports of the Commissioner of Education*, édités aux frais du gouvernement, et dont vingt-deux volumes ont déjà paru : chacun de ces ouvrages, d'environ 1.200 pages in-8°, est un trésor de renseignements originaux, de statistiques, d'informations de toute espèce, qui en font une des plus belles et des plus riches collections de documents internationaux relatifs à l'éducation qui soient en existence (1).

En 1892, N. M. Butler, professeur à l'Université de Columbia, fondait l'*Educational Review*, le grand « magazine » des choses de l'éducation, la même année où le professeur Hall faisait paraître le *Pedagogical Seminary* où le même objet est étudié selon un point de vue plus strictement psychologique.

La faveur qui a accueilli la psychologie et la science de l'éducation est notoirement beaucoup plus grande que l'intérêt qu'a éveillé la philosophie purement spéculative ; la raison obvie en est la tendance naturelle positive de l'esprit américain, qui marche d'instinct au pratique et ne saisit la valeur des principes théoriques qu'à la lueur de leurs applications immédiates. Cette philosophie aura donc surtout chance de réussir en Amérique, qui saura le mieux se présenter à l'esprit public dans un jour de productivité, et d'utilité pratique ; elle pourra de la sorte réussir à donner à tous la sensation de ce fait que rien n'est fécond, et d'une application universelle, comme les principes et les doctrines qu'on appelle trop volontiers et trop exclusivement spéculatifs et abstraits.

F. L. van Becelaere.

Ottawa.

(1) *Talks to teachers*, p. 20.

REVUE ANALYTIQUE DES REVUES

BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE
publié par l'Institut catholique de Toulouse.

Le P. Henry Guillermin : *L'Institut catholique de Toulouse.* — Nos lecteurs ont encore présents à leur souvenir les derniers articles du regretté P. Guillermin sur la grâce suffisante. Ils auront appris avec tristesse la nouvelle de sa mort, survenue prématurément le Vendredi-Saint, à la veille des expulsions. Nous avons pensé leur être agréable en analysant pour eux l'article biographique consacré par l'Institut catholique de Toulouse à l'éminent religieux qui lui avait donné le meilleur de sa vie pendant plus de vingt-cinq ans.

« Lorsque quelque historien entreprendra d'écrire l'histoire de la pensée théologique au XIXe siècle, et qu'il en viendra au chapitre de l'école thomiste, à côté des noms du cardinal Zigliara, du cardinal Gonzalez, il citera celui du R. P. Guillermin, et il mentionnera, s'il est exact, que Félix Guillermin, né à Montélimar le 10 juillet 1845, fit ses premières études au petit séminaire du Rondeau, au diocèse de Grenoble, son noviciat à Flavigny, son scolasticat à Saint-Maximin et à Sainte-Sabine; qu'il fut ordonné prêtre en 1869; qu'il fut lecteur à Saint-Maximin depuis lors jusqu'en 1878, où il fut appelé à enseigner à la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Toulouse, et qu'il ne quitta plus notre Faculté jusqu'en 1903, où il mourut le 10 avril. Il avait été fait maître en théologie en 1889, et promu vice-doyen de la faculté en 1895, doyen en 1898.

« Vingt-cinq années durant, le R. P. Guillermin a été chargé dans notre Institut de l'enseignement de la *Somme;* et il s'acquitta de sa tâche avec une maîtrise qui donnait à ses élèves le sentiment d'une vigoureuse personnalité autant que d'une grande tradition. M. Lalague, professeur au grand séminaire d'Auch et ancien élève du P. Guillermin, apprécie comme il suit la méthode du R. P. : « Son programme, à lui, c'était le texte de la *Somme théologique* qu'il suivait pas à pas. Ce qui le préoccupait avant tout, c'était la formation de l'esprit, l'enseignement de la méthode, beaucoup plus que la quantité des connaissances. Ce but, il le poursuivait en essayant d'épuiser le sujet présent, sans nul souci de l'avenir, mais aussi et surtout en situant ce sujet, avant de l'aborder. Et quels beaux aperçus trouvaient place dans ces brèves introductions du début, dans cet exposé rapide, mais toujours lumineux, du plan de saint Thomas, qui

n'était qu'un commentaire des prolégomènes du Maître ! Ces préambules achevés, il commençait la lecture lente, scandée, du texte à expliquer, soulignant déjà la difficulté et mettant en relief le mot essentiel. Il faisait ses cours en français. Le français lui permettait de mieux faire saisir sa pensée. Quelquefois, assez rarement pourtant, lorsque le sujet lui paraissait difficile ou que le développement trop abondant risquait d'égarer ses élèves, il dictait quelques conclusions : c'étaient de petits chefs-d'œuvre de précision, où la doctrine de plusieurs cours se trouvait ramassée en quelques formules brèves, suggestives, dont tous les mots avaient été pesés, et qu'on devait apprendre par cœur si l'on voulait avoir la pensée du maître dans toutes ses nuances. En toute chose, ce qu'il lui fallait, c'était le fond, l'essence, qu'il séparait bien vite de tout ce qui était purement contingent. Peu lui importaient les mots ; son âme, avide de vérité, allait à la pensée, et c'était plaisir de voir un texte voler en éclats sur ses lèvres pour nous révéler son contenu. Chez lui pas d'érudition de surface : il faisait corps avec sa doctrine, tellement il s'en était pénétré durant sa longue carrière de professeur. La chaleur de l'exposition ne nuisait en rien au sérieux du commentaire, toujours riche et profond, tandis qu'elle lui donnait l'originalité, la verve, l'inattendu, sans jamais lui permettre de s'égarer. Elle se haussait parfois jusqu'à la véritable éloquence. Il y avait de vraies envolées dans ses cours sur la grâce, ce mystère qui le passionnait pour lui-même et pour les relations qu'il a avec les autres parties du dogme, et qu'il aurait voulu voir insérer, nous disait-il, dans le catéchisme à côté des trois mystères fondamentaux du christianisme. On sait combien peu il a écrit, mais on se tromperait à chercher la vie exubérante de son cours dans ses articles de la *Revue thomiste*. On y trouve sa précision, sa logique nerveuse, sa clarté : mais son âme est absente. Il est de ces choses que l'on n'écrit pas ; il est des intonations de voix, des gestes, des expressions de physionomie que rien ne remplace ; il est aussi, pourquoi ne le dirais-je pas ? des saillies par trop vigoureuses pour être livrées au grand public. Bien des fois nous sortions du cours enthousiasmés ; et sans la crainte révérentielle qu'il nous inspirait, bien des fois aussi nos mains se seraient tendues pour applaudir. »

COSMOS (1902-1903).

Quelques observations sur la Dissociation psychologique.

C. DE KIRWAN.

L'esprit philosophique de M. de Kirwan s'est laissé attirer par cette question épineuse. Les observations qu'il nous donne lui ont été inspirées par la lecture d'un ouvrage récent : *La Dissociation psychologique, ou étude*

sur les phénomènes inconscients dans les états normaux et pathologiques, par Adrien Arcelin (Bloud, 1901).

Que faut-il entendre par dissociation psychologique? L'âme humaine peut-elle se dédoubler? Non, il ne s'agit point de séparation de substances, mais de disjonction de deux ordres de fonctions diverses d'une même substance.

La philosophie traditionnelle, flambeau que M. de Kirwan n'abandonne jamais, jette ici un jour inattendu.

L'âme spirituelle n'est pas comme étrangère au corps, qu'elle animerait, suivant la conception platonicienne et cartésienne, à la manière du marin conduisant son navire ou de l'écuyer maîtrisant sa monture. Elle étend sa vertu puissante à toutes les fonctions de l'être humain. Actes de la vie spirituelle, actes de la vie corporelle, tout est placé sous son influence; elle informe le corps, en présidant à ses fonctions physiologiques, en réglant ses mouvements aussi bien réflexes et inconscients que volontaires et libres. Deux ordres de fonctions qui se différencient très nettement au point de vue de la conscience qu'en a le moi humain, et dont la séparation n'a plus rien de paradoxal.

« On peut associer des idées (c'est-à-dire des images), coordonner des actes dans un but déterminé, sans être conscients de ce que l'on fait » (Adrien Arcelin).

M. de Kirwan accepte le principe, mais, esprit exact, il ne veut pas que « les animaux accomplissent tout cela sans le savoir » ni qu'ils soient « des automates intelligents, mais inconscients ». Science et conscience ne doivent pas s'entendre de la même manière, de l'homme et des animaux; bonne justice est faite de cette confusion.

La dissociation psychologique ainsi définie (et mieux vaudrait la nommer encéphalique), passons en revue les phénomènes qui paraissent en fournir des exemples. Sommeil, rêve, hypnose, suggestion et hallucination, auto-suggestion, extériorisation de la sensibilité, suggestion mentale, lucidité et télépathie; et pour saisir, s'il est possible, le lien qui unit ces faits étranges, en les considérant aux différents états de santé ou de maladie : dissociation provenant d'états morbidés naturels, altérations de la mémoire, hyperesthésie ou prétendu transport des sens, distraction et concentration d'esprit, suggestion à l'état de veille, guérisons par suggestions ou émotions violentes, enfin, et puisque la science doit poursuivre ses investigations jusque sous la tente du charlatan, médium, médiumnité et spiritisme, rien n'est oublié, tout est nettement exposé; le musée physiologique et pathologique est au grand complet. Et partout où apparaît la dissociation physiologique, l'auteur des observations la signale avec précision.

Reste à rechercher les causes de ces faits étranges et de la dissociation qui parfois s'y rattache, examen critique du plus haut intérêt auquel M. de Kirwan consacre les dernières parties de son travail. C'est le point délicat. Il s'agit de déterminer la ligne qui clôt irrévocablement le domaine du naturel et au delà de laquelle commence le préternaturel, c'est-à-dire l'ordre des phénomènes provenant d'agents intelligents supérieurs à l'homme.

Nul ne prétend par là, comme on l'a dit fort maladroitement, limiter le surnaturel. Il s'agit simplement de tracer, sur la carte de nos connaissances, une frontière, qui existe dans l'ordre des choses, mais échappe trop souvent à notre regard. Encore une fois, dans les phénomènes qui viennent de passer sous nos yeux, quelle part attribuer au naturel, quelle part au surnaturel ou plutôt au préternaturel, puisqu'il ne peut être question ici de l'action immédiate de Dieu ?

Pour mettre quelque jour en cette obscure question, il faut examiner quelques faits bien établis et qui ne semblent pas susceptibles de trouver une explication rationnelle dans le jeu des forces naturelles ou des moyens d'action accessibles à l'homme. On aura là un terme de comparaison avec les cas douteux comme aussi dans ceux où l'explication par des agents naturels ou des moyens à la portée de l'homme paraît satisfaisante. Deux faits nous sont présentés : celui de la possédée de Grèges (1902) et celui des convulsionnaires de Morzens (1857). Ils paraissent suffisants pour démontrer l'intervention préternaturelle de certains agents intelligents, supérieurs à l'homme, qui ne peuvent être que les mauvais esprits ou démons.

L'étude attentive du second de ces faits permet à notre philosophe chrétien de tirer cette conclusion très importante, à savoir « que des faits non nécessairement supérieurs aux forces de la nature, bien qu'extraordinaires et exceptionnels, servent d'intermédiaires à des êtres préternaturels pour agir sur les créatures humaines ».

Et procédant à son examen critique au point de vue de la causalité possible, il reprend un à un les phénomènes précédemment énumérés, s'efforçant d'assigner à chacun l'ordre naturel ou préternaturel qu'une raison saine et exempte de parti pris semble devoir lui attribuer.

D'aucuns trouveront que l'invention des causes possibles est poussée un peu loin et devient par trop accommodante. Toute hypothèse non absurde serait-elle une explication naturelle suffisante ou du moins plausible des faits les plus extraordinaires ? Télépathie, suggestion à distance, extériorisation de la sensibilité, et autres phénomènes non moins étranges, ont-ils beaucoup de chance d'être expliqués par les vibrations des cellules cérébrales transmises par un milieu éthéré à d'autres cellules cérébrales prêtes à les recevoir ?

M. de Kirwan a raison de rappeler que les lois de la nature ne nous sont que très insuffisamment connues. Néanmoins l'expérience que l'humanité placée sur la terre a déjà faite des lois de sa propre nature, n'est-elle pas assez longue pour inspirer quelque confiance? Si nous ne connaissons que d'une manière imparfaite les lois du monde extérieur, nous connaissons assez bien ce que nous pouvons, par l'exercice de nos seuls organes, sur le monde, sur nos semblables et sur nous-mêmes. On ne voit pas ce que l'ordre naturel peut nous apporter ici de nouveau ou d'extraordinaire.

Le champ des hypothèses non absurdes est immense. On peut y cueillir des explications pour toute espèce de faits, fût-ce même les plus étranges. « La lévitation du corps humain n'est pas plus inexplicable que le transport par l'électricité de lourdes masses. » Celui qui a écrit ces lignes, le colonel de Rochas, n'ignore pas les lois de la pesanteur; il ne lui répugne point d'admettre qu'il y ait dans la nature des lois contraires propres à les annuler. Hypothèse non absurde! Où s'arrête-t-on dans cette voie?

Mais voici des réflexions du plus haut prix; c'est par elles que notre philosophe chrétien termine son étude; nous sommes heureux d'y souscrire pleinement :

1° La disposition à expliquer l'extraordinaire par le préternaturel poussée trop loin ou d'une manière trop absolue, offre de réels dangers. Il faut la combattre. L'Église est ici d'une discrétion admirable. Les règles consignées au Rituel pour discerner les énergumènes sont absolument rationnelles; on peut en conclure à coup sûr, sinon la possession, du moins l'intervention diabolique. Quelle modération dans l'affirmation: « *Signa autem hæc fere certa sunt!* »

2° Nombre de lois et de forces de la nature nous sont inconnues, c'est vrai, mais l'esprit mauvais, qui est toujours autour de nous, comme dit l'Écriture, « *quærens quem devoret* », peut utiliser, plus facilement que d'autres, certaines lois de la nature qui nous sont peu, mal, ou point connues, et faire servir des forces naturelles à des fins prestigieuses et extraordinaires pour le mal.

Travailler à connaître les lois de la nature rebelles jusqu'ici aux investigations de la science, est œuvre de bien. C'est travailler à limiter les moyens d'action de Satan en le démasquant, puisque ce serait grâce à notre ignorance de ces lois qu'il s'en servirait pour nous donner le change.

3° Et voici des conseils pour les expérimentateurs d'hypnotisme et de somnambulisme agissant dans un but exclusivement scientifique, s'il en est parmi eux qui nient systématiquement et *a priori* la possibilité même du préternaturel. Qu'ils le sachent donc : il peut arriver qu'à leur insu il se mêle à leurs expériences, poussées au delà de certaines limites,

quelques-unes de ces interventions étrangères à l'ordre naturel, que leurs négations obstinées n'empêcheront pas d'exister.

Et voici pour les croyants. Il suffit que de fortes présomptions se manifestent dans le sens de l'affirmative pour qu'une extrême réserve leur soit imposée soit dans l'interprétation, soit plus encore dans l'expérimentation.

Sous la garantie de ces sages conseils, on se plaît à recueillir cette pensée finale de M. de Kirwan :

« Le double état conscient et inconscient, essentiel au composé humain et qui est permanent en ce qui concerne le mécanisme de la vie physiologique, peut, avec la dissociation psychologique ou encéphalique, nous réserver encore plus d'une surprise ; et les conquêtes étonnantes de la science dans le domaine de la constitution de la matière et du jeu des forces et des mouvements qui l'animent sont loin d'être arrivées à leur terme. »

Dr L. M.

LA CIVILTA CATTOLICA

(6 giugno 1903)

Il Papato e la schiavitù.

Le premier congrès antiesclavagiste italien, tenu à Rome au mois d'avril dernier, ne devait pas manquer d'exciter la colère de ceux qui systématiquement se posent en adversaires de l'Eglise et ne veulent voir en elle que l'ennemie de tout progrès. Un écrivain, franc-maçon notoire, a publié dans la *Tribuna* deux articles dans lesquels se manifestent une haine aveugle contre la Papauté et une absence totale d'érudition historique. La *Civiltá cattolica* relève ses allégations mensongères et y répond, en s'appuyant sur des documents inattaquables.

Le rédacteur de la *Tribuna* prétend que l'abolition de l'esclavage n'est pas l'œuvre de l'Église, que la voix des Papes ne s'est fait entendre qu'une fois pour condamner l'esclavage et enfin que ce dernier a prospéré toujours à l'ombre de l'Église.

Avant de répondre à ces graves accusations, la *Civiltá cattolica* nous donne d'abord le vrai sens du mot *esclavage*. Celui-ci exprime la dépendance totale d'un homme vis-à-vis d'un autre, dépendance qui s'étend non seulement aux travaux, mais à la personne même, à l'être même de l'homme ; de telle sorte que le patron a tout droit sur lui, y compris celui de vie et de mort. Voilà l'esclavage proprement dit ; il ne faut point le confondre avec le *servage*, dans lequel on conservait les droits essentiels à la nature humaine.

L'esclavage ainsi entendu est absolument contraire au droit naturel. Aussi l'Église déploya-t-elle toute son énergie pour le faire disparaître. Dès son berceau, elle dut lutter contre le Paganisme qui permettait l'ignoble trafic des esclaves. Durant dix-neuf siècles, elle n'a cessé de prêcher la dignité de l'homme et l'amour de fraternité, l'égalité de nature entre tous les fils d'Adam et l'appel de tous à la vie divine du christianisme. A cause des multiples obstacles qu'elle rencontra dès l'origine, elle ne put pas d'un seul coup abolir complètement l'esclavage; pour agir prudemment et sagement, elle toléra le *servage* dans lequel le patron n'avait droit qu'à l'activité du serf. Et encore cette servitude devait avoir son origine dans un de ces trois cas, déterminés aussi par le droit romain : 1° la volonté libre du citoyen, qui abandonnait lui-même le fruit de ses sueurs à une autre personne; 2° une peine infligée par le pouvoir judiciaire à un malfaiteur; 3° la victoire remportée dans la défense contre un injuste agresseur. — Le premier cas a été complètement aboli par le droit moderne. Le second et le troisième subsistent encore aujourd'hui.

Le rédacteur de la *Tribuna* ne doit pas oublier qu'un historien critique ne doit pas juger le droit public et privé des siècles antérieurs à la lumière du droit moderne. Inutile de dire que ce serait là une méthode antiscientifique.

Avant d'apporter des documents, la *Civiltá cattolica* nous avertit de deux choses. La première, c'est que l'Église détestait profondément le servage, même entendu dans le sens restreint; elle a toujours condamné soit l'esclavage, soit le servage. La seconde, c'est que le servage, par le fait de la malice des hommes, fut souvent converti en esclavage; personne n'aura la folie d'en accuser l'Église. Or, le rédacteur de la *Tribuna* fait tomber le blâme sur la Papauté et pour ne pas mettre de limites à sa mauvaise foi, il confond constamment le servage avec l'esclavage proprement dit. Mais fournissons quelques documents.

Bien entendu la *Civiltá cattolica* ne cite que les plus célèbres Papes qui ont précédé ou suivi Alexandre III, qui, pour le rédacteur de la *Tribuna*, est le seul qui ait appelé les esclaves à la liberté. — Grégoire le Grand procura avec un zèle tout apostolique la liberté des esclaves qui demeuraient à Rome; et c'est lui qui rédigea la formule toujours employée depuis dans leur affranchissement. — Pie II s'opposa avec fermeté au trafic auquel on se livrait déjà dans la Guinée. En 1462, il écrivit une lettre à l'évêque de ce pays, dans laquelle il condamnait l'esclavage comme un grand crime et il engagea ce pasteur à user, s'il le fallait, des censures ecclésiastiques pour le faire disparaître. — Paul III, dépeint par la *Tribuna* comme un vil esclavagiste, défendit, dans un bref daté de 1537, les droits naturels des Indiens contre leurs vils oppresseurs. —

Urbain VIII condamna, plus énergiquement encore, soit ceux qui ôtaient la liberté aux Indiens soit leurs coopérateurs. La *Civiltá* fait remarquer que la liste des Papes antiesclavagistes est trop longue pour la citer tout entière. Aussi se contente-t-elle de faire mention, en finissant, du grand pape Benoît XIV. Ce dernier adressa des lettres au roi du Portugal et aux évêques du Brésil, dans lesquelles il déplorait profondément que la voix de ses prédécesseurs fût demeurée sans écho, et il renouvelait la menace de frapper de censures ecclésiastiques les violateurs de ses prescriptions. Ce pontife rappelle les institutions bénies par l'Église et dont le but était la délivrance des captifs. Il mentionne spécialement l'*Ordre des Trinitaires* et l'*Ordre de Notre-Dame de la Merci*, tous deux approuvés par plusieurs Papes. — Le seul fait de la fondation de la Congrégation *de Propagandâ Fide* suffirait à convaincre de sottise le rédacteur de la *Tribuna* qui prétend que les Papes n'ont point appelé les esclaves à la liberté.

Avant de terminer l'article que nous analysons, la *Civiltá* répond à cette calomnie que l'esclavage a prospéré à l'ombre de l'Église. Les documents que l'on pourrait apporter contre une pareille allégation, rempliraient des volumes entiers. Ce travail a déjà été fait par un écrivain peu suspect, par le protestant Blakey ; Cochin et Balmes ont écrit des pages magistrales sur le sujet en question. Ces auteurs citent une multitude d'actes conciliaires dans lesquels on assurait aux esclaves des adoucissements à leurs souffrances, dans lesquels on encourageait fortement les patrons à les rendre à la liberté, dans lesquels on interdisait, sous peine d'excommunication, de réduire en esclaves des personnes libres et de les vendre comme un vil bétail.

La *Civiltá* conclut en rappelant les efforts déployés par les Papes du IXe siècle pour abolir complètement l'esclavage dans les pays où il subsistait encore. Pie VII adressa dans ce but des lettres aux souverains de l'Europe et applaudit au Congrès de Vienne. Grégoire XVI renouvela les censures portées contre ceux qui font le commerce d'esclaves. Pie IX, dans le Bref qu'il publia pour la béatification du P. Claver, loue magnifiquement ce grand serviteur de Dieu pour son zèle infatigable dans les pays où l'esclavagisme était pratiqué sur une grande échelle. Et enfin Léon XIII, glorieusement régnant, a publié de nombreux documents dont le but unique était d'assurer la liberté absolue des esclaves.

E. L.

REVUE GÉNÉRALE

Mai 1903.

Le Régime des associations ouvrières en Allemagne en 1902. — *V. Brants.*

Un mouvement de plus en plus marqué se produit en Allemagne en

faveur de la liberté des associations ouvrières. L'auteur de cet article se propose de suivre les opérations de ceux qui dirigent ce mouvement. La législation allemande laisse beaucoup à désirer au point de vue de la condition juridique des associations. Aussi la campagne a-t-elle pour but d'obtenir une loi d'empire qui facilite l'action et assure les droits des groupes ouvriers. Les travailleurs sont partagés en divers partis et plusieurs d'entre eux obtiennent de réels succès dans leur propagande. Les ouvriers catholiques sont en très grand nombre acquis au système de l'organisation et de l'action professionnelles; les socialistes, de leur côté, forment de puissantes associations; mais ils veulent obtenir une amélioration économique par les moyens révolutionnaires de la lutte des classes.

M. Brantz rappelle le congrès tenu à Cologne, au mois de septembre 1902, par la Société allemande de réforme sociale et dans lequel on réclama, entre autre choses, la revision de la loi qui défend aux femmes de discuter publiquement leurs intérêts.

Les associations ouvrières réclament une loi générale, une loi d'empire; toutes les lois particulières, dont plusieurs se contredisent et sont basées sur l'arbitraire, doivent être abrogées. Mais les socialistes font une confusion très dangereuse pour la paix générale : ils assimilent le droit d'association au droit de grève; or, il est capital de les bien distinguer. « En demandant la reconnaissance du droit d'association, il ne faut pas avoir l'air, encore moins la prétention d'en faire accepter les actes abusifs de tyrannie ou de guerre sociale. » On s'explique ainsi les craintes conçues contre les organisations économiques et la réaction autoritaire de l'empereur suscitée par les groupements socialistes. A cette heure il y a des tolérances de fait en Prusse, mais la crainte de l'abus subsiste, le gouvernement reste hésitant. Récemment, la question a été présentée au Reichstag; et on a mis « nettement en vedette la différence entre l'usage légitime et modéré du droit d'association et de la discussion des intérêts, et les procédés perturbateurs de la guerre économico-sociale. » La majorité a dû veiller au maintien de l'ordre et s'opposer encore une fois au mouvement socialiste; mais elle entend d'autre part, améliorer le sort des travailleurs; et les députés du centre sont d'accord pour développer le mouvement professionnel syndical « sur le terrain du droit public et du droit social existants », et cela sans jamais faire servir ce mouvement à des menées révolutionnaires. « La poussée syndicale est un mouvement dont l'intensité est assez nouvelle en Allemagne, habituée à un régime à la fois patriarcal et plus réglementaire. L'association ouvrière est non seulement une aspiration légitime, elle est aujourd'hui une nécessité sociale; sa direction exige partout de la sagesse, elle exige aussi une adaptation prudente et réfléchie au caractère et à l'état du pays. »

E. L.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Nos luttes. 1 vol. in-12 (Paris, Lecoffre).

Sous ce titre M. Sertillanges, professeur à l'Institut catholique de Paris, vient de publier chez Lecoffre une nouvelle série de discours prononcés devant le brillant auditoire d'hommes qu'il groupe chaque année au pied de la chaire de Saint-Pierre du Gros-Caillou.

Les lecteurs de cette *Revue* connaissent de longue date le distingué professeur et savent que nul mieux que lui ne met en pratique notre devise: *Vetera novis augere.*

Dans un discours qu'il prononçait, l'an dernier, dans l'église de son Institut, il définissait lui-même l'esprit du savant catholique : « un esprit de respect et un esprit de sage liberté », et il ajoutait : « C'est une remarque qui a été souvent faite que l'évolution de toute société requiert indispensablement et presque à dose égale, un élément conservateur et un élément progressif. C'est l'esprit de respect qui assure la conservation sociale, et c'est l'esprit de liberté qui est l'artisan du progrès. Tels sont les deux pivots autour desquels doit évoluer tout groupement humain qui veut vivre. Ce sont comme les colonnes du temple de Baal, au temps de Samson: que le colosse ébranle l'une ou l'autre, la société s'effondre.

Il semble bien que M. Sertillanges, sans s'en douter, s'est défini lui-même en parlant ainsi. L'esprit de respect et l'esprit de sage liberté : telle est bien la caractéristique de son intelligence. Il n'a garde de toucher à l'une et à l'autre des colonnes du temple, et il est en voie de construire un des édifices les plus complets, les mieux éclairés sur ces complexes questions sociales et religieuses qui nous passionnent à l'heure actuelle.

Après ces premiers ouvrages : *Nos vrais Ennemis*, *Le Patriotisme et la vie sociale*, il aborde cette année le brûlant problème de *Nos luttes.*

« Je n'ai qu'un désir, dit-il, amener à réfléchir, avec un peu de calme et « devant Dieu, quelques-uns de ceux qu'épouvantent à juste titre les graves « conflits engagés à l'heure actuelle », et avec la hardiesse d'un esprit moderne et l'impeccable sûreté d'un disciple de saint Thomas, il traite successivement : « *Du rôle des luttes dans la vie sociale;* de la *Lutte des Classes;* des *Luttes politiques;* des *Luttes religieuses : anticléricalisme, protestants* et *juifs*, et enfin des *Revendications féministes.*

Ennemi des formules toutes faites qui disent souvent ce que nous ne pensons plus; estimant, lui aussi, que l'Église n'a pas besoin des mensonges de

l'histoire, que l'Évangile n'a pas encore dit son dernier mot, il ne recule devant aucune objection et se plaît à saluer la vertu et la vérité partout où il les rencontre, sans s'inquiéter du pavillon qui les abrite. Toujours d'une bienveillance extrême, il constate le mal sans faiblesse et semble marcher vers ses adversaires le sourire sur les lèvres et la main tendue.

« Nous sommes tous révoltés, dit-il dans l'Avant-Propos, en face de « l'arbitraire haineux qui gouverne, et beaucoup ne voient de recours que « dans un appel à la force et dans le hasard des révolutions. Cette solution « n'est pas celle qu'on préconise dans ces pages, on s'efforce d'y rappeler « l'esprit chrétien : esprit d'ardeur et de générosité dans les luttes; mais « aussi esprit de justice, de soumission aux pouvoirs établis, de patience « dans l'épreuve et de charité quand même.

« Un homme parle; il exprime une pensée; il élève une revendication; « il exagère; il est dans le faux; il ne voit qu'un côté de la question, et, « pour finir, il conclut à une mesure dangereuse ou inique : faut-il pour « cela le traiter en ennemi irréconciliable? Non. Écoutez-le; il y a quelque « chose à prendre sous ses paroles; peut-être y a-t-il quelque chose à « louer, dans ses intentions. Le reconnaître et lui en donner le bénéfice; « vous-mêmes au besoin, en faire votre profit, c'est une prudence en « même temps qu'une justice; c'est un gain pour la vérité, c'est une « semence de paix, c'est un appât jeté, et qui peut dire combien d'âmes où « la bonne foi survit à la passion et aux illusions tenaces ne s'y laisseront « pas prendre? L'homme droit qu'on respecte est bien vite rallié et « l'homme généreux que votre sympathie va surprendre est d'avance « vaincu. »

On a parfois reproché à M. Sertillanges un peu d'excès dans son esprit de bienveillance et de charité, et une certaine tendresse pour ses adversaires; mais le cas est si rare parmi ceux qui parlent et ceux qui écrivent qu'on peut facilement lui pardonner cet excès, si excès il y a.

Il définissait lui-même, nous l'avons dit, l'esprit du savant catholique un esprit de sagesse et un esprit de liberté : chacun, après avoir lu son livre, y ajoutera, en le lui attribuant, un troisième caractère — un esprit de charité.

Laurentius Janssens S. Th. D. Monachus Maredsolensis Collegii S. Anselmi in Urbe Rector, *Summa Theologica...*, t. V. *Mariologia. Soteriologia.* (*Summa Theol.*, III p., q. XXII-LIX) (Friburgi Brisgoviæ. Herder).

Le recenseur des ouvrages de l'éminent recteur du collège Saint-Anselme est tenté de lui adresser une prière renouvelée de celle de l'historiographe de Louis XIV : « Cesse de vaincre ou je cesse d'écrire. » Voici,

six mois après la première, la deuxième partie du traité de l'Incarnation, c'est-à-dire un énorme volume de 1.050 pages grand in-8°. La méthode du commentateur bénédictin de saint Thomas est connue de nos lecteurs et ils apprécient son esprit. On nous permettra de ne pas insister.

Le présent volume sera particulièrement le bienvenu pour les prédicateurs et les prêtres voués au saint ministère. Il contient en effet la Mariologie et la Vie du Christ. Ceux-là mêmes qu'effrayerait l'acquisition de l'ouvrage complet trouveront un intérêt immédiat à se procurer ce volume. Il contient une doctrine sûre, profonde, variée, vivante, sur des sujets qui sont d'usage quotidien.

Dans la Mariologie, nous attirons l'attention sur la dissertation sur l'Immaculée-Conception qui tient 110 pages : explication de la formule de la définition dans chacune de ses parties, justification de la définition par l'Écriture (Protoevangelium; salutatio angelica; eucomia Sapientiæ ac sponsæ Cantici; doctrina S. Pauli ad Romanos), par la Tradition (monuments liturgiques et doctrines des Pères), par la doctrine des Théologiens (doctrines de saint Anselme, d'Hugues de Saint-Victor et du Lombard, d'Albert le Grand, de saint Bonaventure, de Scot, de saint Thomas), par les actes du Saint-Siège, par les raisons théologiques. Après avoir examiné spécialement les textes de saint Thomas pour et contre la doctrine de l'Immaculée Conception, le docte commentateur conclut : « Res vix dubia dicenda est : Doctrina sancti Thomæ adversatur dogmati I. C. » et plus loin : « J'ai abordé cette discussion avec un désir véhément de trouver un accord entre la doctrine de saint Thomas et la définition de Pie IX. J'avoue que l'effet n'a pas répondu à mes vœux. Qu'un plus habile y réussisse. En attendant : « Amicus Angelicus, magis amica veritas » (p. 150).

A. G.

La religion du Véda, par H. Oldenberg, professeur à l'Université de Kiel, traduit de l'allemand par Victor Henry, professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Paris, avec préface du traducteur. 1 vol. in-8° de la *bibliothèque de Philosophie contemporaine* (Paris, Félix Alcan).

Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté par H. Oldenberg, professeur à l'Université de Kiel, traduit de l'allemand par P. Foucher, maître de conférences à l'École des Hautes Études, directeur adjoint de l'École de l'Extrême-Orient, avec une préface de M. Sylvain Lévi, professeur au collège de France, deuxième édition française d'après la troisième édition allemande (1 vol. in-8° de la *bibliothèque de Philosophie contemporaine* (Félix Alcan, éditeur).

Le premier de ces ouvrages, *La Religion du Véda*, est l'introduction néces-

saire du second : *le Bouddha ;* védisme, brahmanisme, bouddhisme sont, en effet, comme les anneaux de la chaîne continue que constituent les spéculations mystiques et les superstitions naïves de l'Inde.

La Religion du Véda est distribuée en quatre parties, précédées d'une introduction sur *les Sources :* Les divinités védiques, spécialement considérées dans leurs attributions respectives, le culte, le culte des morts.

Ce qui caractérise le présent ouvrage, c'est l'effort accompli par M. Oldenberg pour vulgariser des études réservées aux seuls sanscritistes, même après l'ouvrage si complet de M. Abel Bergaigne : la religion védique. Comme le dit pittoresquement M. Victor Henry dans sa préface : « Les ouvrages de vulgarisation ne laissent filtrer quelque jour dans la forêt vierge du védisme qu'au prix d'un impitoyable élagage. M. Oldenberg nous donne l'impression de ce chaos, mais il sait l'ordonner. »

L'utilité de la *Religion du Véda* pour l'étude de l'histoire des religions comparées, devenue l'une des branches de l'apologétique, est manifeste. Nous tablons ici sur un document de premier ordre, œuvre de l'un des savants spécialistes les plus réputés : il forme un point de départ objectif et sûr pour instituer des comparaisons entre le védisme et le christianisme sous le triple rapport de la perfection de l'idée religieuse, de la morale, des institutions et du culte.

Cette utilité s'accentue pour le second des ouvrages mentionnés, en raison même des affinités que l'on a cru entrevoir entre la personne et la mission du Bouddha et de Jésus. M. Oldenberg a fait précéder son ouvrage d'une introduction en trois chapitres : 1° L'Inde et le Bouddhisme ; 2° le Panthéisme et le Pessimisme indiens avant le Bouddha ; 3° Ascétisme, Ordres monastiques dans l'Inde. — La première partie du volume, consacrée à la vie du Bouddha, est des plus intéressantes. On en connaît assez le thème général, mais l'on ne saurait croire la vie intense qui se dégage de la documentation de détail. A l'encontre de Sénart qui « contraignait » toutes les littératures à se porter garantes de la nature mythique, « solaire » du Bouddha, M. Oldenberg tient pour l'historicité, très relative il est vrai (p. 81) du récit, et il appuie son opinion de références vraiment impressionnantes. — La deuxième partie traite des doctrines du Bouddhisme. Elle est divisée en trois chapitres : 1° La Vérité sur la douleur ; 2° les Vérités sur l'origine et la suppression de la douleur ; 3° la Vérité sur le chemin de la suppression de la douleur. C'est un exposé complet, très imagé, très suggestif du pessimisme bouddhique, de sa philosophie (doctrine de la causalité, de l'être et du devenir, de l'âme, du moi, du nirvâna), de sa morale (les trois catégories de la Droiture, la Méditation, la Sagesse... Histoire de Longue-Douleur et de Longue-Vie, la Bienfaisance, Histoire du sage lièvre) de sa mystique (les derniers

degrés de la Voie du Salut, les saints et les Bouddhas). — La troisième partie contient une curieuse monographie des communautés bouddhiques : discipline, entrée et sortie, habitations, subsistance, costumes, culte. A noter le paragraphe sur *les nonnes* et leurs relations avec les communautés de moines qui les dirigent, les confessent, leur font des instructions, leur tiennent le chapitre... Tout cela est très curieux.

L'ouvrage est conçu de manière à satisfaire à la fois les esprits critiques qui trouvent en notes toutes les références, et les lecteurs ordinaires qu'aucun appareil d'érudition pédantesque ne vient rebuter.

Les Missions catholiques françaises au XIXe siècle, par J.-B. Piolet. — Une conclusion de M. Brunetière a l'histoire des missions françaises.

Nous avons parlé déjà du magnifique ouvrage édité par la maison Colin sous ce titre : *La France au dehors. Les Missions catholiques françaises au XIXe siècle*. On nous demande de revenir sur la *conclusion* que M. Brunetière a écrite pour le 6e volume, laquelle fait pendant — un très heureux pendant — à l'*Introduction* de M. Étienne Lamy.

La *conclusion* de M. Brunetière tient dans ce mot, qui l'inaugure : *Gesta Dei per Francos*. Ce livre est-il un monument à la gloire de l'Église, ou si c'en est un à la gloire de la France ? A la question ainsi posée, l'auteur préfère ne pas répondre : ce qu'il semble que la Providence même ait indivisiblement uni, pourquoi le séparerions-nous ? De nos jours comme autrefois, c'est l'honneur de nos missionnaires, c'est leur originalité que de n'avoir eux-mêmes, en eux, jamais distingué le Français du catholique, et, sans presque y tâcher, d'avoir ainsi conquis au génie de la France tout ce qu'ils conquéraient de nouveaux chrétiens à la religion.

N'est-ce pas là une des choses qu'on veut dire quand on affirme, ainsi que le fait souvent M. Brunetière, que « le catholicisme, c'est la France », et « la France, c'est le catholicisme ». On ne veut pas dire, ce qui serait une sottise et surtout un blasphème, que toute la vertu du catholicisme se soit retirée chez nous ; ni qu'il n'y ait ailleurs autant et plus de catholiques, et parfois de meilleurs, qu'en France même ; ni que d'excellents Français ne puissent vivre en marge ou en dehors du catholicisme sans en faire pour cela moins d'honneur à la patrie commune. Mais on veut dire que, depuis tantôt quinze ou seize cents ans, l'histoire de la France est liée, plus étroitement que celle d'aucun autre pays, à l'histoire du catholicisme. On veut dire que, s'il s'agit d'évangéliser les infidèles et, pour les évangéliser, de rompre avec les habitudes de la civilisation, ce qui est de nos jours une forme de l'héroïsme, on ne trouve plus que des Français et des Belges, lesquels, à tant d'égards, sont encore des Français.

Et en effet, des œuvres comme celle des ***Missions étrangères*** ou comme

celle de la *Propagation de la Foi*, sont des œuvres françaises, exclusivement françaises, françaises non seulement pour être créées et s'être développées en France; mais françaises pour être marquées d'un caractère expressément français; françaises pour être animées d'une ardeur de prosélytisme que l'on pourrait comparer à celle de nos grands écrivains en tout genre; françaises pour être demeurées, même à l'étranger, des centres de culture et d'action françaises. Entre le génie de la France et celui du catholicisme, il y a des rapports, des convenances, des « affinités » intimes et providentielles, dont l'histoire des *Missions catholiques françaises au XIX*[e] *siècle*, en même temps qu'elle en est le témoignage ou la preuve, développe quelques-unes des plus intéressantes conséquences.

Parmi ces conséquences, M. Brunetière signale les services considérables rendus à la science par nos missionnaires.

Si le Français, ainsi qu'on l'a dit plaisamment, est un homme « qui ne sait pas la géographie », la faute n'en est pas à nos apôtres. Rien ne manque, dans les relations qu'ils ont écrites, de ce qui peut contribuer à la connaissance plus précise de la terre et de l'homme. Ceux qui liront les six volumes du P. Piolet auront le loisir de s'en convaincre, et si cette histoire des *Missions* n'était pas un monument à la gloire du catholicisme, elle serait encore une contribution d'une rare importance à la science de l'homme. Elle n'en serait pas une moins importante, ni d'un moindre intérêt, à la science des religions. Et, humainement parlant, si le monde était tenté d'oublier ce que nos civilisations modernes, dont nous sommes si fiers, doivent au christianisme, on ne l'apprendrait, ou on ne le rapprendrait nulle part mieux que dans ce livre, par les vives comparaisons dont il nous met, presque à chaque page, les éléments sous les yeux. Et nous aussi, nous fûmes jadis des Canaques et des Hottentots!

Autre leçon. On ne méconnaît point, en général, les services de nos missionnaires; mais de temps en temps, cependant, la voix d'un politicien s'élève pour mettre en balance, avec ces services mêmes, les difficultés qu'ici ou là nos missionnaires nous ont quelquefois suscitées, comme si les marchands de clous de Birmingham ou les sucriers d'Amérique n'en avaient pas suscité bien d'autres à l'Angleterre et aux États-Unis! Il arrive aussi qu'un franc-maçon naïf se demande quel droit nous avons d'opposer notre christianisme à la religion de l'Annamite ou du Dahoméen. Et quelques philosophes enfin, considérant la lenteur du progrès de l'apostolat parmi certaines races d'hommes, sont induits à penser qu'il entre dans les religions un élément ethnique, ils diraient même physiologique, dont la supériorité de l'enseignement chrétien ne saurait jamais entièrement triompher. L'histoire des *Missions* prouve qu'il n'y a là que d'ingénieux sophismes. Il n'y a pas de races « inférieures » ou de races « supé-

rieures »; il n'y a que des races douées d'aptitudes diverses et inégalement développées. La théorie des races, fondée sur des considérations généralement ruineuses, n'est à vrai dire qu'une forme de l'orgueil occidental, qui nous mènerait promptement, si nous n'y prenions garde, à la justification de l'antique esclavage et du régime odieux des castes. « Je sais ce que c'est, a-t-on dit, qu'un Turc, un Italien, un Persan; je ne sais pas ce que c'est que l'homme. » Nos missionnaires le savent, et à ceux qui l'ignorent, on pourrait dire que leur « mission » est de l'enseigner. Car, en réalité, c'est précisément le Turc et le Persan qui ne sont que des formations, des expressions historiques passagères, accidentelles et instables. Ce qui subsiste et ce qui vit vraiment, c'est l'homme, et c'est cet homme que nos missionnaires s'efforcent de dégager des particularités qui lui dissimulent à lui-même sa véritable nature. Ils lui apprennent à dépouiller le Tonkinois ou le Malgache; ils l'aident à se débarrasser des liens dont la coutume héréditaire, les superstitions locales, les préjugés traditionnels ont comme emprisonné sa liberté naturelle: ils délivrent en eux des « opprimés », ils libèrent des « prisonniers ». Et qui ne reconnaîtra qu'en agissant ainsi, ce n'est pas seulement la gloire de l'Église, mais ce sont aussi les intérêts de la civilisation qu'ils servent? Car la théorie des races fût-elle fondée, ce qui serait encore certain, c'est que l'un des faits les plus continus de l'histoire universelle est l'atténuation des différences de races; que rien n'a travaillé et ne peut travailler encore davantage à cette atténuation que l'appel à la fraternité qui est le fond du christianisme, et que c'est donc le vrai progrès qui dépend de son influence et de l'action de ses fils. Partout où nos missionnaires établissent leur pacifique empire, les arts de l'Occident les suivent; la vie commune s'améliore; les relations familiales se consolident ou s'épurent; l'esclavage tend à disparaître et, en attendant, s'adoucit. C'est ce progrès que nous payons du prix de ces quelques difficultés dont les politiques font parfois tant de bruit. Aucun ami, je ne dis même pas de la religion, mais de la civilisation ou de l'humanité, n'estimera que ce soit trop cher!

Et s'il arrive parfois, après cela, que des intentions politiques se mêlent à l'œuvre de nos apôtres, ce n'est pas sans doute à nous, Français, de nous en plaindre. Il n'a jamais été défendu, en servant fidèlement son Dieu, de servir aussi son pays. C'est ce que font nos missionnaires. C'est à eux qu'en Orient et en Extrême-Orient, à la Chine, par exemple, nous avons dû la situation prépondérante et privilégiée qui longtemps a été celle de la France; qui devrait, qui pourrait l'être encore; qui le serait et qui le redeviendrait du jour où nos gouvernants comprendraient qu'aider et soutenir l'action catholique au delà des mers, c'est travailler à répandre, à développer et à consolider l'influence française. En Orient et en Extrême-

Orient, ce sont nos missionnaires qui savent le fond des questions dont nos diplomates ne saisissent et ne connaissent forcément que les apparences. Ils y sont leurs meilleurs informateurs et leurs plus sûrs agents. Ils sont ailleurs, ils ont toujours été, notamment en Afrique, en Océanie, aux États-Unis et au Canada, les pionniers de la culture française, et tandis que la propagande internationaliste, à l'étranger comme chez nous, travaillait de tout son pouvoir à désorganiser, à dissocier et à détruire l'idée même de patrie, nos missionnaires, eux, continuent, en propageant d'un bout du monde à l'autre notre langue et notre religion, de construire, pour ainsi parler, « la France du dehors ».

Enfin, l'histoire des *Missions* donne à comprendre, en la faisant saisir sur le fait, la force d'expansion du catholicisme. « La persistance relative des religions est loin d'être égale, a écrit le procureur général du Saint Synode russe (M. Pobédonotsef). Admettons que l'on proclame aujourd'hui dans un État l'égalité la plus rigoureuse de toutes les Églises et de toutes les religions : trente ou cinquante ans après la proclamation de cette égalité, l'une d'elles aura certainement acquis une influence prépondérante et dominera les hommes et les choses. » Or, le grand dignitaire russe en convient, et l'histoire entière nous le montre, cette religion-là sera toujours et partout le catholicisme. Le pouvoir de prosélytisme de l'Église catholique est « unique », et nulle part peut-être on ne le saurait mieux voir, dans une plus lumineuse évidence, que dans l'histoire des *Missions Françaises.*

Il y a de cela plusieurs raisons, toutes plus démonstratives l'une que l'autre, de la supériorité religieuse de notre Église. M. Brunetière les énumère, et il en tire cette conséquence que nous pouvons fonder sur l'avenir des Missions catholiques plus d'espérances encore qu'elles n'ont réalisé de bien dans le passé. « Et si peut-être, un jour, conclut-il, quand bien des siècles auront passé, et que le voyageur cherchera sur les bords de la Seine la place où fut Paris; si peut-être elle continuait d'éclairer l'univers entier, qu'elle échaufferait de sa chaleur autant qu'elle l'illuminerait de sa clarté, il ne serait pas inglorieux à la France, et ce ne serait pas son moindre titre à la reconnaissance de l'humanité, que d'avoir tant fait, supporté tant d'épreuves et versé tant de sang, de sang français et de sang chrétien, pour que cette « lumière fût ».

A. D. S.

Ce qu'il faut penser du XIXe siècle, par Mgr BONOMELLI, évêque de Crémone.

Mgr Bonomelli croit qu'il faut en penser un peu de mal, mais surtout beaucoup de bien, et peut-être n'a-t-il pas tout à fait tort. Quand, sans parti pris et sans prévention, on dresse le bilan du défunt siècle aux divers

points de vue scientifique, politique, social, moral et religieux, on constate que des progrès beaucoup plus considérables qu'on ne l'avait cru tout d'abord ont été réalisés. Le danger des appréciations générales, sur une époque, c'est d'être ou trop simples, ou trop absolues, ou les deux à la fois ; si l'on ne voit que le mal qui s'est accompli au XIXe siècle, on a quelque droit d'être sévère, car les crimes et les erreurs dont il s'est rendu coupable sont sans nombre ; d'autre part, c'est s'exposer à formuler des jugements incomplets et faux, de l'envisager isolément, sans le comparer aux époques antérieures. Or, n'est-ce pas surtout dans le sens du bien, bien social, bien moral et bien religieux, que s'est accomplie, depuis un siècle, la gigantesque évolution qui a transformé, de fond en comble, la société contemporaine ? Telle est l'idée fondamentale que l'éminent auteur prouve par de grands faits que tout le monde peut voir et apprécier. Mais son livre est autre chose qu'une froide statistique : il est plein de vie, de chaudes convictions, d'éloquence vibrante et entraînante.

M.-F. C.

La Vraie Croix perdue et retrouvée, par L. DE COMBES,
(Édition de l'*Art et l'Autel*, 1902.)

C'est une histoire des destinées de la Croix depuis le moment où Jésus la reçoit au prétoire, jusqu'au partage qu'en fait sainte Hélène, après l'avoir retrouvée. Des sept chapitres dont se compose l'ouvrage, le premier, qui a pour titre : « Esquisse des Lieux-Saints, en l'an 33 », est celui où l'auteur se montre le mieux informé des travaux récents. On lira de même, avec un intérêt spécial, l'article qu'il consacre aux origines du Labarum.

L'on trouve, dans ce livre, une érudition abondante et, dans l'ensemble, de bon aloi. Cependant les sources, qui sont largement utilisées, ne le sont pas toujours avec le sens critique ni même la précision désirables. C'est ainsi que les textes sont souvent cités d'après des traductions peu sûres, que certaines références sont trop vagues. Parmi les publications récentes sur le sujet, l'auteur ne se réfère qu'aux travaux qui existent en français. Ce que l'on est heureux de pouvoir louer sans réserve, dans ce livre estimable, c'est la parfaite droiture scientifique avec laquelle les questions y sont traitées. A elle seule, cette qualité suffirait à en recommander la lecture.

A. L.

Le Gérant : P. SERTILLANGES.

PARIS. — IMPRIMERIE F. LEVÉ, RUE CASSETTE, 17.

REVUE THOMISTE

UN RAMEAU OUBLIÉ

DU

CARTÉSIANISME

Quelle que soit l'opinion que l'on professe aujourd'hui sur la philosophie de Descartes, on ne peut nier que, à partir de son inauguration en 1637 par la publication du mémorable Discours de la Méthode, elle n'ait eu, dans tout le monde intellectuel, tant en France qu'à l'étranger, un grand retentissement et n'ait exercé une influence considérable sur l'orientation des esprits. Aussi Cousin a-t-il pu dire sans exagération, dans ses *Fragments de philosophie cartésienne*, que, depuis 1637 jusqu'à la fin du XVIIe siècle, « il ne parut pas un livre philosophique de quelque importance qui ne fût *pour* ou *contre* ou *sur* Descartes. »

Des polémiques ardentes s'engagèrent à ce sujet, principalement au sein des ordres religieux. La scolastique jusque-là y avait régné en souveraine, mais une scolastique dégénérée, formaliste et étroite, plus subtile que solide, qui ne ressemblait guère à la grande philosophie des Albert le Grand, des Thomas d'Aquin et des Bonaventure. C'était une philosophie exclusivement déductive se complaisant souvent dans de vaines chicanes plutôt que dans des discussions approfondies, et s'appuyant à peu près uniquement sur les arguments d'autorité à l'exclusion de tous raisonnements fondés sur l'observation des faits.

C'est là, sans doute, ce qui a jeté Descartes dans l'excès contraire.

Le très regretté Mgr d'Hulst reprochait un jour au philosophe

tourangeau non pas d'avoir cherché à réagir contre les abus non contestés d'une scolastique dégénérée, mais de n'avoir pas su éviter l'écueil de tomber dans le tort inverse. Assurément si Descartes, au lieu d'inaugurer une philosophie fondée uniquement et exclusivement sur l'observation intérieure avec rejet systématique de toute autorité, s'était attaché à rénover la philosophie traditionnelle en lui infusant un sang nouveau, mais sans en méconnaître les hautes vues et les grandes lignes, sa gloire en eût été beaucoup plus grande; il ne fût probablement pas tombé dans des erreurs aussi graves que celle de l'union accidentelle de l'âme humaine avec le corps, de l'automatisme des bêtes, de la réduction de toutes les facultés psychiques à la pensée seule, de la subordination à une arbitraire volonté divine de l'essence même des choses.

Mais demander à un réformateur d'idées de ne dépasser pas la stricte mesure, de réfréner une nécessaire réaction assez pour ne la point laisser égaler, au sens opposé, l'action à combattre, n'est-ce pas solliciter un effort supérieur aux moyens de la nature humaine ? Le grand penseur que fut Descartes eût-il été d'ailleurs capable de modérer son élan au point de le maintenir dans cette juste mesure, est-il bien sûr qu'il eût été compris de ses contemporains ? Il eût évité sans doute de regrettables erreurs dont abusèrent après lui, en des sens contraires, idéalistes et sensualistes; mais eût-il attiré suffisamment l'attention ? Eût-il provoqué le mouvement philosophique qui a abouti, somme toute, à ce résultat précieux de rappeler et de remettre en honneur une vérité trop oubliée, à savoir que la philosophie, en tant que telle, n'a pas de criterium supérieur à l'évidence, que c'est sur l'évidence qu'elle doit avant tout être assise ?

Quoi qu'il en soit, les idées de Descartes et sa personne même donnèrent lieu à des luttes passionnées, à des oppositions formidables comme à des propagandes et à des défenses enthousiastes. Les Bénédictins et les Oratoriens se signalèrent dans ce dernier sens; les Jésuites, bien que Descartes eût été leur élève, soutinrent énergiquement contre lui et son école la cause de la philosophie scolastique.

Dans ces polémiques ardentes, une part active en faveur de la nouvelle école fut prise par un moine bénédictin, depuis longtemps

quelque peu oublié ; et Dom Robert Desgabets, de la congrégation de Saint-Vanne, nous est aujourd'hui comme révélé par une Thèse importante qui a valu à son auteur le grade et le titre de Docteur ès lettres (1).

C'est une curieuse figure que celle de ce « Dom Robert Desgabets, que les aridités de la dialectique péripatéticienne avaient rebuté » et qui, enthousiaste de Descartes et de sa doctrine, ne s'en est pas moins séparé sur plusieurs points importants. Il était peu connu de nos jours. C'est à peine si, vers le milieu du dernier siècle, deux ou trois auteurs avaient parlé de lui, avec éloge d'ailleurs : M. Amédée Hennequin dans son ouvrage sur *Les œuvres philosophiques du Cardinal de Retz*, Victor Cousin dans l'écrit cité plus haut, et Francisque Bouillier dans son *Histoire de la philosophie cartésienne*. Mais ils n'y faisaient allusion qu'assez incidemment, et la figure autrement saillante du célèbre cardinal y éclipsait celle, plus modeste, du moine bénédictin.

I

PHYSIONOMIE DE DOM DESGABETS

Né, durant les premières années du XVIIe siècle, d'une famille noble, non loin de Verdun, Robert Desgabets fut chargé en 1635, deux ans avant la publication du *Discours de la Méthode*, d'enseigner la théologie à l'Abbaye de Saint-Epvre de Toul (2). D'ores et déjà il s'écartait de la tradition régnante qu'il jugeait déviée de l'ancienne, et s'attachait à l'étude des Pères, prenant pour modèle et pour maître saint Augustin. Il n'est pas étonnant que, un peu plus tard, la nouvelle philosophie l'ait séduit. Cependant son

(1) *Le cartésianisme chez les bénédictins.* — Dom Robert Desgabets, *Son système, son influence, son école*, d'après plusieurs manuscrits et documents inédits. — Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des Lettres de Grenoble, par Paul Lemaire, 1902, Paris, Alcan.

(2) Il ne fit sa profession que l'année suivante, à l'Abbaye de Hautvillers, diocèse de Reims, les trois provinces bénédictines de Champagne, Bourgogne et Lorraine, dit Dom Catelinot, n'étant point alors séparées.

admiration pour Descartes ne fut ni aveugle ni dépourvue de critique.

Il ne craint pas d' « examiner avec soin s'il n'y a pas quelque vérité dont M. Descartes ne s'est point aperçu » ; il estime que le grand philosophe est quelquefois infidèle à ses propres principes, s'étant laissé aller « au torrent de certains préjugés imperceptibles qui ont obscurci et affaibli ce qu'il y a de plus fondamental dans sa philosophie (1) ». Il cherchera donc à rectifier et compléter ce qui lui aura paru défectueux ou insuffisant dans cet important corps de doctrine, s'estimant, avec une sincère modestie, hors d'état de produire une œuvre véritablement originale. Or précisément l'analyse donnée, d'après des manuscrits d'Epinal et de Chartres, de la pensée philosophique de Desgabets, indique chez lui une œuvre personnelle. Ce qui ne veut pas dire que ses rectifications et additions à Descartes soient elles-mêmes exemptes d'erreur : nous aurons occasion de le constater par la suite.

Ce pieux religieux avait voué toute sa vie au travail et cherchait surtout, dans ses nombreux écrits, la gloire de Dieu et l'utilité de son Ordre. Néanmoins, dans son ardeur à soutenir les propositions où il croyait voir la vérité, à l'encontre de propositions contraires mais servies par des moyens d'action plus puissants, il eût plus d'une disgrâce à essuyer.

Plus tard, remarqué par le cardinal de Retz lorsque celui-ci se fut retiré dans sa principauté de Commercy en 1662, Desgabets (alors sous-prieur du Couvent de Breuil) que signalait son originalité, ses profondes connaissances en matière de philosophie et de théologie, eût avec le célèbre Gondi de fréquents entretiens. Retz y défendait Descartes contre les objections que lui opposait le bénédictin ; et ce dernier trouvait, dans les conférences du château de Commercy, un dédommagement aux déboires que lui avait attirés naguère sa prétendue explication ou interprétation du mystère de l'Eucharistie par les principes de la physique de Descartes, dont nous aurons occasion de parler plus loin.

M. Paul Lemaire a réparti sa thèse sur Dom Robert Desgabets en trois divisions dont l'une nous le représente en tant que Cartésien, défenseur et apologiste de Descartes ; la suivante nous fait

(1) Cité par l'auteur, p. 43.

voir en lui et discute le philosophe original; la troisième indique son influence autour de lui et nous le montre comme le chef de fait d'une petite école.

II

DESGABETS ET LA PHYSIQUE CARTÉSIENNE

Ce fut principalement dans les questions de la physique et de la mécanique cartésienne et dans la « philosophie eucharistique » du grand penseur tourangeau que Dom Desgabets se montra son chaud partisan; et l'on doit reconnaître que si ses argumentations à cet égard lui valurent des condamnations et des interdictions, celles-ci ne laissaient pas que d'être assez justifiées.

Par exemple, la réduction de l'essence des corps à la seule étendue rendait vains tous les systèmes par lesquels les cartésiens cherchaient à concilier cette donnée incomplète et partout inexacte avec la réalité du mystère de l'Eucharistie. Au lieu que la vieille distinction entre la *substance* et les *accidents*, ceux-ci séparables de celle-là par la toute-puissance divine, rend non pas sans doute adéquatement compréhensible, mais, du moins, concevable, cet auguste mystère. Des discussions passionnées furent soulevées à ce sujet, auxquelles prirent part, entre autres, l'avocat Clerselier, Jacques Rohaut, son gendre et, avec plus d'ardeur que tous, Robert Desgabets; dans le sens opposé, le Père Viogué, Augustimen, docteur en théologie de la Faculté de Paris, le P. Fabri, Jésuite, alors à Rome, et le théologien Mollevul, de Marseille (1). Finalement, l'archevêque de Paris, Harlay, et le Roi lui-même intervinrent pour mettre un terme à ces disputes qui troublaient les esprits.

Cette assimilation de la substance des corps à l'espace qu'ils occupent, d'où résultait l'identification de la matière à l'étendue, était particulièrement chère à Desgabets. Il suit de ce concept que

(1) Les idées de Desgabets sur le mystère de l'Eucharistie ont été, dit M. Paul Lemaire, critiquées par Pascal « dans un fragment obscur et presque énigmatique des *Pensées* » qu'il reproduit, mais que nous avons vainement cherché dans l'édition des *Pensées* que nous possédons (Amsterdam, MDCC).



l'univers serait sans bornes, illimité, infini, ce qui est inadmissible et n'était pas d'ailleurs dans la pensée de Descartes, et, d'autre part, qu'il serait sans lacune et sans vide. Sur ce dernier point, l'on pourrait épiloguer en s'appuyant sur la théorie, aujourd'hui revenue en faveur, qui suppose l'existence, à travers les étendues intersidérales, d'un fluide impondérable; auquel cas le vide absolu, c'est-à-dire l'absence de toute matière quelle qu'elle soit, ne serait pas. Il est vrai que les physiciens ne sont pas d'accord sur la nature, sur l'existence même de ce fluide éthéré : d'aucuns le prennent uniquement comme un simple postulat, nécessaire pour fournir une explication logique des phénomènes observés et pouvant s'adapter aux calculs, mais sans nul souci de sa réalité. D'autre part, on démontre rigoureusement par le calcul l'absence absolue de tout milieu résistant dans les espaces cosmiques, ce qui semble contradictoire avec l'hypothèse de l'éther (1).

Néanmoins il faut bien reconnaître que tout n'est pas faux dans la physique cartésienne, et que la physique de nos jours n'est pas sans offrir avec elle certaines analogies. « N'a-t-elle pas ramené, comme Descartes, disait naguère feu M. Faye, les phénomènes de la chaleur, de l'électricité, etc., à de simples mouvements vibratoires de la matière plongée dans un milieu indéfini (2)? » Et le même M. Faye estimait que la fameuse théorie des Tourbillons pouvait, sans d'ailleurs infirmer celle de la gravitation universelle de Newton, être, dans une certaine mesure, utilement reprise pour expliquer les origines cosmogoniques de l'univers. Les belles conceptions de Kant et de Laplace sur ces origines, ont, en somme, leur germe dans les vues antérieures de Descartes; et l'on conçoit que Dom Desgabets — étant donné l'état des esprits à son époque — se soit jeté d'enthousiasme dans cette physique nouvelle; les moyens lui manquaient pour discerner la part de vérité qu'elle pouvait contenir au sein de beaucoup d'erreurs.

De même pour la mécanique. Desgabets allait si loin dans son ardeur pour le mécanisme cartésien qui voyait, dans le mouve-

(1) De la notion de la substance des corps assimilés aux solides géométriques était née dans l'esprit de Desgabets la croyance à l'*indéfectibilité* des corps ou du moins de la matière dont ils sont composés, ce qui, pris au sens rigoureux, signifierait que Dieu lui-même n'aurait pas la puissance de les anéantir. Erreur métaphysique au premier chef.

(2) *Sur l'origine du monde*, 3e édition, p. 105. 1896, Paris, Gauthier-Villars.

ment local, une cause unique de tous les changements observables dans le monde des corps, qu'il en arrivait à penser que les principes de mécanique suffisent à expliquer les miracles; ne s'apercevant pas que cette prétendue explication, si elle eût été effective, n'eût été autre chose que la réduction des miracles à des phénomènes naturels, autrement dit à la suppression même du miracle. Et son attachement au mécanisme était si profond que, tout docile qu'il fût d'intention, en tant que religieux, aux ordres de ses supérieurs, qui condamnaient avec raison une telle opinion et lui interdisaient de la soutenir, il était persuadé qu'il lui suffisait, pour rester dans les limites de l'obéissance, de ne pas enseigner ces doctrines, d'observer à leur sujet un complet silence, mais qu'il pourrait en toute liberté conserver son opinion dans son for intérieur.

Toute son attitude intellectuelle, et comme religieux et comme philosophe, s'est toujours réglée sur cette appréciation.

Il a été fait allusion, plus haut, aux disputes auxquelles donna lieu la prétention de Descartes et de ses disciples d'expliquer, par les données de leur système de physique, le mystère de l'Eucharistie. Dom Robert y intervint avec fougue, notamment pour venir en aide à son ami Clerselier, et s'y fit remarquer, dit M. Paul Lemaire, « pour sa haine prononcée contre Aristote et la philosophie péripatéticienne, par un amour de la physique cartésienne qui alla jusqu'au fanatisme, et par un mépris constant de la scolastique (1) ».

(1) *Loc. cit.*, p. 121. On se rendra compte de ce « fanatisme » par l'anecdote suivante. Clerselier avait écrit à Desgabets que son plus grand désir était de se conformer à la vérité, et que si l'opinion qu'ils soutenaient l'un et l'autre s'en écartait, il était disposé à rétracter tout ce qu'il avait pu dire. Il ajoutait même que le jour de la fête de saint Thomas d'Aquin, il avait instamment prié le saint Docteur pour qu'il l'éclairât de ses lumières et lui fît connaître si la nouvelle explication du mystère de l'Eucharistie était ou non compatible avec la fin.

A cette lettre, Dom Desgabets fit la réponse que voici : « Vous devez rejeter comme de pures tentations toutes les pensées et tous les discours qui vous écarteraient du droit fil des sentiments de M. Descartes, *qui est le docteur infaillible* (!!!) que Dieu a rempli de ses lumières pour le grand bien du monde et de l'Église. » (Manuscrit de Chartres nº 366, cité par l'auteur.) La lettre se termine par cette affirmation que « c'est avec grande raison qu'il (M. Descartes) donne deux formes au corps de J.-C. dans l'Eucharistie, dont l'une qui est la matérielle ne peut être autre que celle du pain, et l'autre est son âme raisonnable ». Assertion, fait remarquer l'auteur, qui ne contient rien moins qu'une hérésie formelle, puisqu'elle substitue à la transsubstantiation l'union de l'âme de J.-C. à la substance du pain. Voilà pourtant, ajouterons-nous, jusqu'où un enthousiasme immodéré peut conduire un esprit droit et sincère.

Une particularité qui est moins encore à l'honneur de Desgabets, c'est celle de ses attaches avec les jansénistes par cela seul qu'ils s'étaient rangés contre les adversaires du cartésianisme. Ce fut au point qu'il refusa de signer le formulaire de soumission aux décisions du Saint-Siège, à propos de la condamnation des cinq propositions de Jansénius (1). Est-ce à dire qu'il demeurât partisan de ces propositions en dépit de la décision du Saint-Siège, comme le pense M. Paul Lemaire? Ne serait-ce pas plutôt par égard pour son ami Arnauld et les autres solitaires de Port-Royal? Nous préférons adopter cette deuxième hypothèse. Mais, même en cette appréciation moins défavorable, une certaine tache n'en reste pas moins sur la mémoire du trop ardent cartésien. Pour tout catholique, laïque ou moine, esprit simple ou philosophe, quand, en matière de dogme, Rome a parlé, la cause est entendue et il n'y a plus qu'à adhérer à sa décision; c'est ici que s'applique l'adage : *Roma locuta est*, *causa finita est*.

Dans son zèle cartésien, Desgabets, on l'a vu, eut à subir plus d'une mésaventure. L'une des plus curieuses est l'admonestation aigre-douce qu'il s'attira de la part de Malebranche dont il avait défendu, contre l'abbé Foucher, la *Recherche de la vérité*. Ce dernier avait publié une *Critique* de cet ouvrage à laquelle Desgabets répondit par une *Critique de la critique* dont Malebranche montra visiblement qu'il n'était point satisfait, mais dont, après la mort de notre bénédictin, Leibnitz, dans une lettre à l'abbé Foucher, eut l'occasion de faire l'éloge, circonstance assurément honorable pour la mémoire du moine.

Il est vrai que, tout en défendant Malebranche, la *Critique de la critique* le maltraitait sur certains points non moins vivement que l'écrit qu'elle combattait. Le célèbre oratorien prétendait d'ailleurs, quand on le réfutait, qu'on l'avait mal lu ou mal compris.

(1) Cf. le *Manuscrit de Chartres*, n° 366, f° 399, cité par M. Paul Lemaire, p. 125, en note.

III

PSYCHOLOGIE DE DOM DESGABETS

Après avoir montré dom Robert Desgabets comme un partisan enthousiaste de Descartes, il est à propos d'étudier en lui le philosophe original, encore qu'il se défendît de l'être. Il ne vise qu'à être bon cartésien, qu'à professer le pur et intégral cartésianisme. Mais il estime que Descartes n'est pas toujours fidèle à lui-même, pas toujours bon cartésien, se laissant parfois surprendre « par des préjugés imperceptibles dans les choses fondamentales, ce qui a privé le monde du plus grand fruit de son travail (1) ». Seulement il y a dans l'œuvre de Descartes les éléments nécessaires pour en éliminer les parties faibles ou erronées, déduire de la pensée du maître toutes ses conséquences et celles-là seulement qu'elle renferme légitimement.

Tel est le but qu'a poursuivi Desgabets et qu'il s'est efforcé d'atteindre en écrivant son *Supplément à la philosophie de M. Descartes* (2).

Ce que le même bénédictin reprochait le plus à Descartes, c'est son fameux « *doute* méthodique » dont il remplace le qualificatif par celui d'*hyperbolique;* il trouve un tel point de départ doublement défectueux et dangereux, faisant « douter de la réalité des choses auxquelles on pense et dont on parle », et prétendant « nous priver de tout commerce avec les sens ».

Mais Desgabets ne remarquait pas suffisamment que ce doute, dans la pensée de Descartes, n'était point un doute réel, mais une simple convention, un doute hypothétique et purement suspensif. Quand, en mathématiques, on démontre laborieusement certaines propositions qui, à première vue, sembleraient évidentes par elles-mêmes, fait-on autre chose que d'employer pratiquement le doute méthodique?

C'est surtout le doute sur les réalités extérieures et sur notre

(1) Cité par l'auteur, p. 147.
(2) Manuscrit conservé à Epinal.

propre corps, autrement dit, sur toute réalité de l'ordre sensible, c'est ce doute qui, pris beaucoup trop à la lettre, offusquait le plus notre censeur. Pour lui, toute connaissance vient des sens, aucune de nos idées ne peut avoir d'autre origine qu'une origine sensible, et « la connaissance des choses universelles n'est différente de celle des particulières qu'en ce qu'elle est plus confuse (1) »! Par là, Desgabets incline visiblement au sensualisme et donne la main à Gassendi. Il a d'ailleurs, sur la relation de Dieu avec la création, des vues qui ne manquent pas d'originalité : le monde suppose un Dieu personnel et libre qui tient, dans sa pensée, l'origine de toutes choses; en sorte que, à chaque substance ou mode du fini correspond une pensée dans l'infini; et comme la pensée divine est indéfectible, les substances le sont aussi, et leur développement, leur manifestation modale sont nécessaires. Ainsi le monde des substances est uni à Dieu, comme l'ensemble des faits spirituels à l'ensemble des faits corporels, par un lien de nécessité.

Qu'il y ait là « une conception puissante et fortement originale (2) », nous l'accordons volontiers; mais, à l'encontre évidente de la pensée du pieux religieux, le germe d'un certain panthéisme ne se cachait-il pas dans les conséquences possibles d'une pareille donnée? Aussi Cousin n'hésite-t-il pas à admettre que Desgabets, rassuré par ses intentions mais entraîné par son système, se place résolument entre Gassendi et Spinoza. « Résolument » est beaucoup dire : « inconsciemment » serait sans doute, plus exact.

Il est une grave erreur de Descartes que dom Robert n'a pas aperçue et qui l'entraîne lui-même : c'est l'attribution à la seule *pensée* de tous les phénomènes de conscience (3). De là l'opinion,

(1) Extrait, par l'auteur, du *Supplément*, liv. I, ch. VI, sect. VI.

(2) *Dom Robert Desgabets*, p. 157.

(3) « Qu'est-ce que je suis? » lisons-nous dans la Méditation seconde; « une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui *veut*, qui *ne veut pas*, qui *imagine* aussi et qui *sent*. »

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ET MORALES DE DESCARTES, précédées d'une préface par AMÉDÉE PRÉVOST, s. d. Paris, Firmin-Didot. Méditation seconde : *De la nature de l'esprit humain*, p. 118.

Descartes revient sur cette idée dans la Méditation suivante, sur les preuves de l'existence de Dieu. Il prend cette même idée pour point de départ, disant encore : « Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine et qui sent. » *Ibid.*

chez le moine bénédictin, que toutes les pensées ne viennent à l'homme que par l'action du corps. La distinction entre les phénomènes purement intellectuels et ceux qui ne relèvent que de la sensibilité, distinction fondamentale que Descartes a méconnue, permet de discerner l'idée pure de la pensée imagée, et détermine la véritable signification du célèbre aphorisme : *Nihil est in intellectu quod non fuit prius in sensu*. Dans la genèse de l'idée, le sens est une condition, non une cause.

La méconnaissance de cette distinction fondamentale pèse sur toute la théorie de la connaissance de notre bénédictin.

Après avoir posé que nos pensées sont indissolublement liées aux mouvements de notre corps, Desgabets s'efforce de démontrer sa proposition en fait. Mais, s'éloignant ici de Descartes qui pensait que nos idées sont claires et distinctes dès que nous les concevons, il admet que nos pensées ont un commencement, une suite et une fin ; d'ailleurs, dans leur origine, leur durée et leur disparition, elles sont toujours dépendantes du corps. Quant à leur durée, comme elles n'ont ni temps ni durée par identité de nature et que cependant elles se font dans le temps, c'est par leur union avec le mouvement local que cette durée est perçue. Mais, comme l'observe avec sagacité M. Paul Lemaire (1), cette réduction de la durée au mouvement paraît insoutenable ; car « la série de nos états intérieurs successifs nous est donnée, non comme une série de mouvements », mais comme une série de phénomènes de conscience, laquelle est indépendante de toute perception de mouvements.

Par cela même que notre philosophe voyait dans les sens seuls l'origine de nos idées, c'est par les sensations, donc par les sens, qu'il arrivait à la connaissance de l'âme, laquelle connaissance se bornait pour lui à celle des faits de conscience, ne tenant aucun compte de la distinction essentielle de la substance et des accidents. Au surplus l'essence même de l'âme selon Descartes étant la pensée, et la pensée comprenant d'après lui tous les faits ou états de conscience, la théorie de Desgabets reste finalement cartésienne.

Elle s'en écarte du reste entièrement et nous apparaît beaucoup

(1) *Dom R. Desgabets*, p. 167.

plus plausible en ce qui concerne la perception extérieure. Descartes, après avoir constaté pas l'introspection, l'existence de son moi, trouvait un abîme pour passer du moi au non-moi; il n'y arrivait qu'en faisant appel à la véracité divine, démonstration indirecte et des plus discutables. Dom Robert Desgabets voit mieux l'état des choses : il juge primitive notre croyance au monde extérieur, l'âme sentant un corps dont les mouvements l'accompagnent constamment, et ce corps ayant une liaison avec ce qui l'environne et le touche; en sorte que nous ne pouvons connaître ce corps sans atteindre en même temps tout ce avec quoi il est en relation. « Dans la connaissance sensible, en effet, observe M. Paul Lemaire, le connaissant, ce n'est pas l'âme seule, c'est l'âme incorporée ou incarnée, c'est le *composé humain*. L'idée d'objet s'éveille dans l'esprit dès que la faculté de connaître entre en exercice, la notion de concret précédant celle de l'abstrait dans nos connaissances (1). »

Dom Robert redevient tout à fait cartésien dans la question de la distinction de l'âme et du corps, estimant, avec raison assurément, que le principe pensant qui nous anime conçoit et atteint les êtres abstraits, ce que ne saurait faire un simple organisme matériel; mais il erre visiblement en considérant cet organisme humain comme une machine distincte qui continuerait à vivre de sa vie propre si Dieu permettait que l'âme s'en séparât sans que les organes en fussent corrompus et la chaleur naturelle éteinte. On retrouve ici le principe faux de la bête-machine : l'esprit humain serait, d'après Desgabets, simplement uni par Dieu à la plus parfaite de ces machines.

Mais comment expliquer cette union? En de tels termes la chose n'est pas facile; l'essence des corps étant l'étendue, l'essence de l'âme étant la pensée, quoi de commun entre ces deux termes, et comment les fusionner? Descartes, et après lui Malebranche et même Leibniz, s'en sont longuement occupés. Desgabets, lui, trouve la chose la plus simple du monde : il voit l'union de l'âme et du corps dans « la dépendance qu'il y a entre certaines pensées de l'esprit de certains mouvements du corps, en

(1) *Loc. cit.*, p. 176.

sorte que l'un suive de l'autre ». Explication qui n'explique rien.

A ce propos, qu'il nous soit permis d'attirer l'attention sur le passage suivant, non pas certes de Dom Robert, mais de son commentateur :

« L'homme, dit M. Paul Lemaire, n'est pas un pur esprit. Deux principes opposés, qui pourraient sembler de prime abord incompatibles, entrent dans sa formation : la matière et l'esprit, le corps et l'âme. Mais le composé humain est ainsi fait qu'il en résulte une véritable unité naturelle : c'est un composé substantiel (1). » Suit une page de développements de cette proposition très exacte. Il est douteux qu'une telle thèse eût pu être soutenue devant un jury universitaire, il y a vingt et quelques années, alors que l'attention du public pensant n'avait pas encore été attirée sur la philosophie traditionnelle.

Pour démontrer l'immortalité de l'âme, Desgabets s'appuie sur une donnée plus que contestable, sur ce qu'il appelle l'*indéfectibilité* des substances, expression qui signifie que Dieu, qui a pu et peut créer des substances jusqu'alors inexistantes, ne pourrait plus les anéantir, une fois créées.

En fait, les corps qui périssent ne sont pas anéantis : ils se décomposent en leurs éléments primitifs ; et les esprits, les âmes, n'étant pas composés de parties mais étant simples, ne peuvent être décomposées et partant ne peuvent être détruites. Cela est vrai en fait, mais n'implique nullement que Dieu ne pourrait pas, s'il le voulait, anéantir par un acte de sa volonté, les substances existantes matérielles ou spirituelles. On peut donner, de l'immortalité de l'âme humaine, des preuves plus solides. Mais on comprend que, de l'identification toute cartésienne de la notion de corps à celle d'étendue, Desgabets ait pu tirer logiquement l'indéfectibilité de la matière, et à plus forte raison celle des esprits.

(1) *Loc. cit.*, p. 165. — « L'âme et le corps se pénètrent si parfaitement que de l'union des substances résulte l'unité de personne : *miscetur anima corpori, et una persona fiat hominis*, a dit saint Augustin. »



IV

MÉTAPHYSIQUE DE DOM DESGABETS

D'une autre erreur de Descartes sont résultées, chez Dom Robert, une métaphysique et une théodicée bien défectueuses. Le philosophe tourangeau considérait la puissance et la liberté divines comme essentiellement arbitraires : tout, excepté l'Être divin, serait contingent ; lois mathématiques, principes moraux, possibilités et possibles, tout relèverait du caprice de l'Être nécessaire : tout, hors de lui, serait pure contingence.

De même, dans l'entendement humain il n'est aucune idée qui ne corresponde à un objet extérieur à lui et « contenant toute la réalité qui est représentée par cette idée ». Proposition manifestement fausse, étant fondée sur la confusion du possible avec le réel ou avec ce qui est objectivement actuel. C'est sur la même confusion que repose cette autre erreur de considérer comme contradictoire l'hypothèse de l'existence d'une nature, d'un monde différent de ceux que Dieu a créés, par cette considération spécieuse que Dieu, étant seul concevable et connaissable, « ne voit que son essence simple et dès lors ne connaît aucune créature ni possible ni actuelle ; la créature purement possible serait quelque chose et rien et tout ensemble, un néant actuel, une chose faite avant que Dieu ait rien fait ».

Naturellement la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme ne trouve pas grâce devant Desgabets. Et il faut reconnaître que d'autres après lui, et jusqu'en notre temps, auraient pu trouver comme lui, avant du moins une étude approfondie de la question, que la matière première est chose difficile à concevoir. « Ceux qui ne lui donnent point d'existence propre, dit notre bénédictin, mais qui ne la considèrent que comme un je ne sais quoi qui n'a ni quantité, ni qualité, ne disant rien qu'on puisse concevoir, parce qu'ils ne lui assignent aucune nature déterminée (1). »

(1) *Supplément à la philosophie de Descartes*, liv. II, ch. VIII, sect. III. — Cité par l'auteur, p. 205.

M. Paul Lemaire voit, dans cette proposition, une exagération évidente. « Quoique la matière première, observe-t-il, ne soit qu'un élément du composé substantiel et non le composé tout entier, elle ne laisse pas d'être concevable ; c'est un élément positif, une partie d'une réalité subsistante, ce n'est pas un être de raison. »

Sans doute. On conçoit cependant, que l'esprit non suffisamment préparé éprouve quelque difficulté à se représenter cette matière première qui n'est rien par elle-même et qui ne devient quelque chose que par une forme dite substantielle, dont elle est d'ailleurs inséparable. A plus forte raison devait-il en être ainsi pour Dom Desgabets qui, avec Descartes, réduisait la matière à l'étendue (1). D'ailleurs, observe notre commentateur, il n'est pas exact que, dans l'École, on n'assigne à la matière première aucune détermination : « On en fait un principe de passivité, un principe de quantité et d'étendue, simple d'essence et identique dans toute les substances matérielles (2). »

Au surplus l'adoption par Dom Robert de plusieurs des idées de Descartes les plus contestées et les plus contestables, l'entraîne lui-même à des vues dont il est loin de soupçonner la portée. Ainsi, par la réduction de la matière à l'étendue, la substance se trouve abaissée au rôle de simple attribut, ce qui rouvre la porte à l'idéalisme. En ne concédant aux corps que la quantité et la passivité à l'exclusion de la qualité et de l'activité, il fraye la voie au matérialisme, et en même temps supprime les causes secondes, puisque les créatures, d'après lui, n'auraient pas d'activité propre. Mais surtout ce qui est, dit excellement M. Paul Lemaire, un paradoxe insoutenable, où d'ailleurs Descartes n'a été suivi par aucun cartésien de marque, c'est de subordonner la vérité, vérité morale, vérité mathématique, vérité rationnelle, à une volonté capricieuse et arbitraire de la part du Créateur. Ce sont là des vérités nécessaires, éternelles, existant en Dieu qui, « en se connaissant les connaît, actes de sa souveraine intelligence, éternel-

(1) Ce à quoi Leibniz répondait fort sagement que si les corps se réduisaient à l'étendue ils se compénétreraient mutuellement. Puisqu'il n'en est pas ainsi, il faut donc admettre, dans les corps qui se heurtent, un élément irréductible à l'étendue, une force, que la seule étendue n'explique pas. *Loc. cit.*, p. 206, *ad notam*.

(2) *Ibid.*, p. 205.



lement pensées, éternellement vraies (1) ». Elles sont et ne peuvent pas ne pas être, parce qu'elles sont précisément dans l'essence même de Dieu.

En métaphysique, Desgabets n'est guère plus heureux quand il veut redresser Descartes que quand il le suit. C'est ainsi qu'il conteste au maître cette vérité qui est cependant de sens commun, à savoir qu'il doit y avoir autant de réalité dans la cause que dans l'effet. Desgabets estime que d'une cause donnée peuvent sortir des effets supérieurs à cette cause !

Descartes, qui admettait des idées innées et des idées adventices, reconnaissait aussi ce qu'il appelait des *idées factices*, autrement dit des créations de l'imagination, qui, en combinant entre elles des idées (ou plus exactement des images) de choses existantes, crée mentalement des êtres inexistants mais possibles. C'est ce que Desgabets n'acceptait pas, soutenant énergiquement ce paradoxe que « les moindres choses aussi bien que les plus grandes doivent être existantes avant d'être conçues (2) ».

Abordant et analysant la « Méditation troisième », Dom Robert en loue le principe de démonstration de l'existence de Dieu par l'idée que nous en avons, et il le juge bien supérieur à la preuve par la contingence ; mais il estime que Descartes, en l'exposant, l'a encombré de considérations accessoires qui rendent son exposé obscur, et que, pour y remédier, il suffit de faire usage d'un principe beaucoup plus général. Ce principe beaucoup plus général est que « il suffit de penser à une chose pour avoir la vraie démonstration de son existence », d'après cette donnée absolument inacceptable, mais chère à notre bénédictin, que nous venons d'indiquer.

Il est douteux que Descartes, s'il a eu connaissance de ce concours adjuvant de son admirateur, en eût été très content. Il n'admettait pas, en effet, que les choses ne puissent être conçues sans avoir l'existence antérieure ; et s'il formule la démonstration de l'existence de Dieu, comme avait fait saint Anselme au XIe siècle, sur l'idée que nous en avons, s'il passe ainsi de l'ordre idéal à l'ordre réel, comme on lui a tant reproché, c'est qu'il lui semblait

(1) *Loc. cit.*, p. 210.
(2) *Supplément*, liv. II, ch. IX, sect. II. Cité par l'auteur, p. 221.



qu'en matière d'absolu, d'infini, d'éternel, de tous ces concepts qui dépassent les forces de l'esprit humain, celui-ci ne saurait les concevoir de lui-même s'ils n'existaient pas d'une manière concrète dans un Être souverain les réalisant tous en lui-même. Nous ne contestons pas le côté faible de cet argument; mais on ne peut nier qu'il n'eût un aspect grandiose bien capable de séduire de belles intelligences, et que, par suite, l'école cartésienne l'ait généralement adopté (1). Ce n'est pas en *complétant* de la façon qu'on vient de dire, la pensée du maître, que le disciple arrive à une originalité de bon aloi.

Beaucoup plus heureux est-il, quand il se sépare de Descartes sur la connaissance des choses matérielles, du monde extérieur. Il n'admet pas que le témoignage de nos sens soit, dans son ensemble et de tous points, faux et illusoire. « Cette méthode, dit-il, de faire douter des choses corporelles n'est propre qu'à mener au scepticisme, elle est absolument contraire à l'expérience. » Et le commentateur d'ajouter avec un grand sens : « Il est certain que Descartes n'a pas su *douter* avec mesure en faisant porter son doute sur toute espèce de certitude (2). »

V

DESGABETS AU CHATEAU DE COMMERCY

Il a été fait allusion, dans le premier paragraphe de cette étude, aux discussions philosophiques entretenues par le cardinal de Retz, en son château de Commercy, avec Dom Robert Desgabets, pour la défense de Descartes contre certaines attaques du moine bénédictin.

(1) Nous ne pouvons résister au plaisir de citer ce passage par lequel Descartes termine sa Méditation troisième : « ... Il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre. Car comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès maintenant qu'une semblable méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie. »

(DESCARTES. *Œuvres philosophiques*, collection Didot. Méditation 3e, *in fine*.)

(2) *Loc. cit.*, p. 234.

Quand celui-ci traite de « chimère » le doute méthodique, le Cardinal, appuyé par d'autres cartésiens également ses hôtes (1), lui fait observer qu'il prend dans un sens trop littéral ce doute, purement hypothétique, par lequel Descartes a prétendu seulement arriver à la connaissance certaine du principe pensant et à sa distinction d'avec la substance matérielle — la maxime : « *Je pense, donc je suis* », revenant à dire : « Je pense, donc je suis une chose pensante. »

Saint Augustin n'a-t-il pas dit quelque part, si mes souvenirs sont exacts : *Cogito; et per hoc quod cogito, ego sum?* C'est, sous une forme très peu différente, la même pensée que celle de Descartes. Il suffit de n'en pas abuser, de ne pas lui attribuer une portée que, au fond, elle ne comporte pas, pour la dégager, pensons-nous, des reproches qui, depuis quatre ou cinq lustres, lui sont si fréquemment adressés. Comme le faisaient d'ailleurs remarquer à Desgabets les autres hôtes du célèbre cardinal, en supposant que l'esprit ne puisse pas se considérer lui-même, abstraction faite du corps qu'il anime, du moment qu'il se reconnaît comme distinct de ce corps, — ce que nul ne conteste, — la méthode échappe au reproche, ne prétendant pas établir autre chose que la réalité du principe pensant.

Non moins forts contre Desgabets se montraient le cardinal et ses hôtes en relevant, dans le système de Dom Robert, des tendances sensualistes et une représentation de l'âme et du corps en une union tellement intime qu'elle tend à les confondre dans une même substance. Ici Desgabets, pour combler une lacune de la psychologie cartésienne, penchait fortement vers une erreur beaucoup plus grave ; car, s'il est faux que l'âme n'anime le corps qu'à la façon d'un hôte étranger, il serait plus faux encore de ne faire de l'une et de l'autre qu'une seule et unique substance. Sans doute, l'union intime de l'une et de l'autre se traduit par le *composé* humain qui, durant la vie, ne constitue qu'un seul être ; mais ce composé résulte de l'union intime, de la compénétration de deux substances distinctes et même contraires : la spirituelle et la corporelle. Ici les cartésiens étaient plus près de la vérité que Dom Robert Desgabets.

(1) Entre autres : Dom Henri Hennezon, abbé de Saint-Mihiel, et Dom Humbert Belhomme, depuis abbé de Moyen-Moutier.

Pareillement, Reitz avait raison, avec Descartes, contre son interlocuteur, quand il soutenait que « la durée est une dépendance du corps, parce que tout ce qui a de la durée a de la succession, et que *la succession n'existe pas sans l'étendue* (1) »! Or, si nous nous servons des mouvements des corps comme *mesures* de la durée, il n'en est pas moins vrai que, indépendamment de tous mouvements locaux et partant de toute étendue, il y a succession dans les opérations de l'esprit.

Nous ne reviendrons pas sur la thèse, chère à Desgabets, de la prétendue indéfectibilité des substances à laquelle il a été déjà fait allusion, si ce n'est pour dire que Retz la réfute victorieusement et que Dom Robert, dans son zèle à la défendre contre le reproche de tomber par là dans l'une des erreurs de Jean Huss, en arrive à émettre cette « Douzième proposition » :

« La substance doit être considérée indépendamment de la durée et du cours antérieur du temps, c'est-à-dire *sans commencement et sans fin*, puisque l'un et l'autre ne sont pas de son essence. » Ce qui implique ni plus, ni moins que la confusion de la substance créée avec la substance créatrice, le panthéisme spinosiste, autrement dit (2).

VI

Mme DE SÉVIGNÉ, Mme DE GRIGNAN, PORT-ROYAL ET L'ÉCOLE DE DOM DESGABETS

Les Conférences du château de Commercy ne furent pas sans retentissement. Elles parvinrent notamment à la connaissance de Mme de Sévigné, et par elle à celle de sa fille, la comtesse de Grignan qui était, comme on le sait, ardente cartésienne. Desga-

(1) *Don Robert Desgabets*, p. 241.

(2) Descartes avait défini la substance : « Ce qui n'a besoin que de soi pour exister », en ayant grand soin d'ajouter qu'*il ne faut pas prendre le mot de substance dans le même sens au regard de Dieu et au regard des hommes*. Spinosa, plus conséquent, dit M. Paul Lemaire, supprime ce correctif, et, de la définition donnée par Descartes, déduit le panthéisme.

bets et le cardinal lui-même bénéficièrent des enthousiasmes cartésiens de Mme de Grignan qui, mise en possession des manuscrits des conférences de Commercy, les lut avec un extrême intérêt et, du coup, se réconcilia avec Gondi, son parent, mais à l'écart de qui elle s'était toujours tenue jusqu'alors. Ce n'est pas que la marquise de Sévigné fut d'un aussi ardent cartésianisme que sa fille; elle cherchait même à en combattre l'exagération, notamment à propos de la bête-machine : « Parlez un peu au cardinal, lui écrivait-elle, de vos machines : des machines qui aiment, qui ont une élection pour quelqu'un, des machines qui sont jalouses, des machines qui craignent : allez, allez, vous vous moquez de nous, jamais Descartes n'a prétendu nous le faire croire. » Elle se moque non moins spirituellement de l'opinion bizarre de Desgabets sur les couleurs qui, d'après lui, sont dans notre âme. Il est vrai qu'elles sont, par rapport à nos organes, plus subjectives que réelles : mais au temps de Dom Robert et de Mme de Sévigné, les lois de l'optique n'étaient pas aussi développées qu'aujourd'hui, et ce n'était vraisemblablement pas à cela que notre bénédictin pensait faire allusion.

C'est surtout à l'occasion des discussions relatives à l'explication du mystère eucharistique par les principes cartésiens que Dom Desgabets, bien oublié aujourd'hui, eut, au XVIIe siècle, une grande notoriété. Un Oratorien, qui d'ailleurs ne partageait point sur ce sujet, les vues de notre Bénédictin, le P. Poisson, ne le tenait pas moins en grande estime. Ces vues, que Bossuet lui-même combattit, dépassaient beaucoup celles que Descartes avaient laissées dans ses écrits, comme le grand orateur le fit ressortir avec sa science théologique indiscutée.

Nous passerons rapidement ici, sur les querelles de Dom Desgabets en particulier et des Bénédictins en général avec les Jésuites au sujet du cartésianisme. Mais quelles qu'aient pu être de part et d'autre les exagérations auxquelles les ardeurs de la lutte auraient entraîné les adversaires, il ne nous semble pas — contrairement à ce que parait être l'opinion de notre auteur — que les Jésuites aient eu là le moins beau rôle. Qu' « un même amour de saint Augustin et une égale admiration pour la réforme philosophique de Descartes (1) » aient établi une certaine intimité entre les Béné-

(1) *Loc. cit.*, p. 265.

dictins et Port-Royal, il n'y aurait rien à redire à cela, si cette intimité s'en fut tenue à la question purement philosophique. Mais s'associer comme ils le firent, à la desséchante doctrine du jansénisme ; refuser, comme Desgabets, la soumission aux décisions du Saint-Siège condamnant les erreurs de Jansénius ; proférer contre les Jésuites, avec le Bénédictin Dom Clémencet, des accusations « dont la véhémence fait penser aux pages les plus vigoureuses des *Provinciales* (1) » ; exalter comme « incomparable » (le qualificatif est de Desgabets) l'*Art de penser*, ce livre remarquable assurément, mais où, au milieu d'exposés d'une incontestable valeur, pas une occasion n'est perdue de tourner en ridicule la science de l'école, les formes substantielles, etc. ; affirmer, avec Nicole et Arnauld, qu'Aristote n'a même plus droit à la déférence dans les principaux pays de l'Europe (2) ; tout cela est misérable et dépare une cause qui, ses erreurs et ses exagérations exceptées, tient en somme un rôle considérable dans l'histoire de la philosophie. On comprend que, lassés de ces interminables querelles, le Roi et la Sorbonne soient intervenus pour chercher à y mettre fin.

Dans tout cela, le P. Dom Desgabets a-t-il été seulement une personnalité remarquable dans le cartésianisme ? Ou bien peut-il être considéré comme le chef d'une école de *petits cartésiens* distincte de celle où brillent Clerselier, Rohault, Arnauld, le P. Poisson, Cordemoy, etc. ? M. Paul Lemaire se range à cette dernière opinion ; notre Bénédictin parle beaucoup, dans sa correspondance, des esprits qu'il a amenés à ses idées, mais sans les nommer jamais, par modestie sans doute. Une de ses lettres, dans laquelle il félicite son correspondant de ce qu'il a pu l'amener à la philosophie de Descartes, paraît avoir été adressée à Sylvain Régis. Il n'est pas douteux d'ailleurs que tous les religieux de la Congrégation de Saint-Vanne n'aient accepté les enseignements de Dom Desgabets, c'est-à-dire d'un cartésianisme modifié à sa façon.

Ainsi qu'on l'a vu, il critique le *cogito ergo sum* comme étant une constatation incomplète ; en quoi il n'a pas tort. Mais tout en reconnaissant que l'âme humaine est une substance pensante, sa

(1) *Loc. cit.*, p. 266, en note.
(2) *Ibid.*, p. 269, 270.



manière de compléter la définition prête le flanc, elle aussi, à la critique ; il ne dit pas, en effet, que c'est une substance à la fois pensante c'est-à-dire douée de raison et douée également de sensibilité et de volonté, ce qui poserait aussitôt les trois grands ordres de facultés auxquelles se rapportent tous les phénomènes de conscience proprement dits. Il estime que l'âme est « une substance pensante, *d'une certaine façon* », laquelle est que « ses pensées qui sont ses modes exigent d'être unies avec les mouvements corporels ». Proposition assurément exacte si l'on considère la pensée dans son élaboration à l'aide des images et sans faire état séparément de l'idée pure et abstraite (1); elle a de plus l'avantage d'amener Dom Desgabets à ce corollaire « que l'état de séparation de l'âme avec le corps lui est violent ». Mais elle conserve le principal défaut de l'enthymème de Descartes, en englobant dans la pensée seule tous les faits de conscience; en outre, à la manière dont l'entend Desgabets, elle conduit tout droit au sensualisme : le seul moyen, d'après lui, de rejoindre les deux parties de l'être humain, le corps et l'esprit, c'est de « *sensualiser* tous les concepts de l'entendement ». Or si nos concepts sont bien *conditionnés* par les sens qui en sont comme le support, le *substratum*, ils sont d'autre part au-dessus d'eux, d'une nature différente et supérieure ; ils ne peuvent donc pas être « sensualisés ».

La comparaison que fait notre Bénédictin de l'union de l'âme et du corps avec l'union conjugale n'est pas des plus heureuses ; car, dans celle-ci, le mari et la femme, si complète et si tendre que

(1) A ne considérer que l'idée pure et en elle-même, la proposition de Desgabets ne serait pas admissible; elle ne peut l'être qu'autant qu'il s'agit de l'acheminement de la pensée pour arriver à l'idée abstraite et générale, universelle. Mais, une fois en possession de celle-ci, la pensée n'a plus besoin d'images, ni des organes où se forment les images ; car s'il a été prouvé, comme a dit M. Ravaisson, que tout ce qu'on peut appeler les antécédents et les conditions de la pensée, sensations, images, etc., ne peut être sans le cerveau, il ne l'a pas été que la pensée elle-même, dans son action centrale nécessairement simple, en dépende en aucune façon. En ce for intérieur, plus rien de la matière, du corps, de l'organisme, plus rien de ce qui est étendue, multitude : « C'est sans organe qu'on pense », a dit Aristote; cette haute proposition est demeurée inébranlable et vraisemblablement, pour qui saura l'entendre, ne sera jamais ébranlée. (RAVAISSON, *La philosophie au XIX*e *siècle*, p. 183.)

M. Élie Rabier dit, d'autre part : Puisque la pensée diffère absolument de l'image à laquelle elle est surajoutée, on pourra dire aussi que la pensée elle-même n'est pas attachée aux organes, et l'on pourra acquiescer à la grande parole de Bossuet, au sujet de la grande parole d'Aristote : « Lorsque Aristote a dit : c'est sans organe qu'on pense, il a parlé divinement. » (ELIE RABIER, *Psychologie*.)

puisse être leur union, conservent chacun sa personnalité distincte, et peuvent au besoin vivre séparément, alors que le composé humain ne forme qu'un être, une seule personne, l'élément corporel ne pouvant vivre et se conserver que par son union substantielle avec l'élément spirituel. Mais cette comparaison boiteuse était imposée par le concept d'une âme étrangère au corps qu'elle anime et le dirigeant comme le cavalier sa monture, ou comme le commandant de vaisseau son navire.

Cette théorie de l'union de l'âme et du corps amenait Desgabets, et Sylvain Régis après lui, à conclure que, après la mort, les âmes séparées pensent différemment, Dieu pourvoyant d'une autre manière à l'exercice de leur faculté de penser. Et en effet, si d'après Dom Robert et son école, tous nos concepts sont « sensualisés », c'est-à-dire dépendent d'une manière exclusive et absolue du fonctionnement des organes et des sens, il est clair que, ceux-ci n'existant plus, la pensée (et pour eux la pensée réunit en elle toutes les facultés psychiques) n'aura plus aucun moyen de s'exercer. Alors, pour ne pas tomber dans un véritable matérialisme, nos philosophes de l'école de Desgabets font intervenir une action spéciale de Dieu qui créerait pour les âmes, après la mort, une nouvelle manière d'exercer leurs facultés. C'est là une hypothèse toute gratuite. Mais la difficulté disparaît si l'on admet, avec le spiritualisme contemporain d'accord avec la tradition, que l'idée pure, abstraite et universelle, couronnement de la pensée, est indépendante des sens et des organes.

Du reste, en plaçant les idées sous la dépendance exclusive des sens et ne les séparant pas de la notion d'étendue, Dom Robert Desgabets et tous ceux qui suivaient son enseignement, inclinaient fatalement à l'empirisme.

*
* *

C'est ainsi qu'un disciple de Descartes, d'ailleurs admirateur enthousiaste du maître, mais croyant le compléter et le rectifier, en arrive à poser le germe de l'empirisme et de l'épicuréisme gassendiste ; et il n'y aurait pas à presser beaucoup telle partie de sa doctrine pour en tirer logiquement le panthéisme de Spinosa.

Incontestablement le pieux bénédictin était à cent lieues d'entrevoir de telles conséquences; il les eût repoussées avec horreur si son esprit les eût perçues. Heureusement la petite école qui s'était attachée à sa doctrine ne paraît pas avoir dépassé sa génération ou tout au plus celle qui a suivi : ce rameau de l'arbre cartésien a disparu sous les développements de la cime; et cette doctrine, à certains égards personnelle sans doute à Dom Desgabets, mais, somme toute, inférieure à celle de Descartes, reste enfouie, avec les manuscrits qui la contiennent, dans la poussière des bibliothèques où, seuls, des érudits et des savants comme M. Paul Lemaire, auront la constance de les aller chercher.

C. de Kirwan.

MATER DIVINÆ GRATIÆ (1)

(*Suite.*)

V

LA PLÉNITUDE D'UNIVERSALITÉ

Nous venons de sonder, dans la mesure de nos forces, la sublimité et la profondeur, c'est-à-dire l'intensité des bienfaits célestes en Marie. De ce côté point de limite, puisque c'est la grâce la plus pleine qui puisse, en fait, être reçue dans une simple créature. Essayons maintenant d'explorer l'étendue. Y aurait-il limite de ce côté, ou bien faut-il reconnaître à la Mère de Dieu la plénitude d'universalité? Nous appelons ainsi l'ensemble des privilèges et des dons qui ont été ou seront accordés à l'Église dans toute la durée de son existence. La réponse est dans cette règle, qui est acceptée comme un axiome chez les Pères et les théologiens : Toute faveur, toute grâce dont a joui quelqu'un des saints a été plus noblement et plus parfaitement départie à la Mère de Dieu.

Entendons bien notre principe. Il ne s'agit pas des dons particuliers qui remplissent les annales des saints : nous n'avons pas à examiner si la Vierge a reçu ces faveurs de détail, pas plus que la science n'a à prévoir les cas singuliers et contingents. Parce que des serviteurs de Dieu ont marché sur les eaux, ont été nourris surnaturellement ou honorés du miracle de bilocation, nous n'en conclurons pas que tous ces faits se sont passés pour Marie autant de fois et de la même façon. Il suffit que de tels dons soient

(1) Voir septembre, novembre 1902, mai-juin, juillet-août 1903.

contenus dans des grâces d'un ordre supérieur. Nous parlons seulement de ces privilèges dont l'absence constituerait une sorte d'infériorité, comme la sanctification de l'âme et l'usage du libre arbitre dans le sein maternel.

Notre règle écarte aussi tout ce qui est jugé incompatible ou avec l'état de progression et les exigences de la vie : telles seraient une plénitude finale dès le premier instant et la vision béatifique communiquée à Marie d'une manière permanente pendant la vie; ou avec la perfection de son âme et de son corps, voilà pourquoi nous l'avons déclarée incapable de recevoir la pénitence et l'extrême-onction; ou enfin avec sa condition de femme, et c'est ainsi que nous excluons le caractère de l'ordre et les pouvoirs particuliers de l'apostolat. Rappelons cependant qu'elle possède tout cela d'une manière plus excellente. La reine du clergé, qui exerça éminemment le rôle du prêtre en donnant Jésus au monde, reçut à un degré et dans un ordre plus élevés toutes les grâces de notre sacerdoce, de même qu'elle eut, au dernier instant, une grâce supérieure pour remplacer l'extrême-onction, dont elle n'était pas capable.

Notre principe ainsi entendu n'est qu'un simple écho de la tradition catholique. Saint Ambroise, commentant le Cantique des cantiques, suppose que Notre-Seigneur s'adresse à Marie en ces termes : « Mon Père a bien décrété que d'autres âmes seraient rachetées de mon sang, mais en vous contemplant vous seule, j'aperçois un tel comble de perfections, un tel abîme de grâces et de dons célestes, que vous me tenez lieu de toutes les âmes, et que, riche de vous seule, je serais presque tenté de négliger les autres et de regagner les cieux (1). » C'est bien l'exposition oratoire de notre axiome. Tous les privilèges des saints sont si bien condensés en Marie, qu'il suffit de la regarder, elle seule, pour contempler toutes les perfections, toutes les richesses des autres âmes. Saint Thomas a résumé cet enseignement des Pères en quelques mots aussi profonds que lumineux : Tout ce qui est perfection a dû briller en Marie : *In Beata Virgine debuit*

(1) « Patrem alias animas meo sanguine redimendas statuisse, at te unam contemplans tantum perfectionum cumulum, tantum gratiæ ac reliquorum cœlestium donorum abyssum intueor, ut tu sola sis mihi pro omnibus, teque sola dives parum absit ut reliquas omnes pro derelictis habeam cœlumque repetam ». *In Cantic.*, VI.

apparere omne illud quod perfectionis fuit (1). Ailleurs, il recourt au même principe pour démontrer que la Bienheureuse Vierge a été sanctifiée avant sa naissance. Nous devons croire, dit-il, que celle dont est né le Fils unique du Père, qui est plein de grâce et de vérité, a reçu, à elle seule, de plus grands privilèges que tous les autres saints. Or Jérémie et Jean-Baptiste ont été sanctifiés dès le sein maternel; donc il faut en dire autant de la sainte Vierge (2).

Le B. Albert et, après lui, saint Antonin ont énoncé une règle semblable, qu'ils regardent comme un principe premier en cette matière : De même que partout où il est question du péché il faut exclure la Mère de Dieu, ainsi, dès qu'il s'agit du bien, il va de soi que tout privilège concédé à une créature se rencontre en Marie (3). Le pieux et savant Idiot disait dans le même sens : « O Vierge, vous avez en vous tous les privilèges : nul ne vous est égal, nul ne vous est supérieur, excepté Dieu (4). » Saint Vincent Ferrier a condensé la doctrine commune dans un axiome emprunté aux Pères : « Aux autres la grâce de Dieu est donnée partiellement, en Marie elle se déverse dans toute sa plénitude (5). »

Nous avons, d'ailleurs, des raisons bien décisives en faveur de notre règle. Les autres saints, si élevés qu'on les suppose, restent toujours serviteurs; Marie a les titres et les droits de la mère; et la mère ne mérite-t-elle pas plus d'honneurs, plus de privilèges que tous les serviteurs ensemble? En vertu de sa maternité elle est héritière du Christ, comme celui-ci par le fait de l'union hypostatique, est héritier du Père : tous les biens de son Fils lui revenant de droit, s'imagine-t-on que d'autres possèdent un apanage dont elle, l'héritière naturelle, seràit exclue? Et puis, elle est la reine de toutes les créatures; il n'est pas admissible qu'elle soit privée de la moindre perfection qui enrichit ses sujets. Elle est l'unique, la préférée, plus chérie que tous les mondes réels ou possibles, et, puisque l'amour divin est efficace, puisque pour

(1) IV. *Dist.* 30, q. 2, a. 1, sol. 1.
(2) III. P. q. 27, a. 1.
(3) S. Antonin. Summ., p. IV, tit. 15, cap. x.
(4) *Contempl.*, cap. II.
(5) « Cæteris per partes datur gratia Dei ; Mariæ autem tota se diffundit gratiæ plenitudo. » Mss. de Toulouse, mss. 346.

Dieu, aimer c'est donner, il verse en elle plus de grâces, plus de biens que dans tous les êtres réunis.

De cette règle plusieurs écrivains ont inféré que la Vierge durant sa vie a dû jouir quelquefois et transitoirement de la vision béatifique. Voici leur argumentation. Saint Augustin (1) admet que Moïse fut élevé à la contemplation de l'essence divine, et saint Thomas conclut au même privilège pour saint Paul. Il n'est pas admissible, dit-il, que le dispensateur de l'ancienne loi ait vu Dieu face à face et que le ministre du Nouveau Testament, l'apôtre et le docteur des nations, ait été privé de cette faveur (2). Combien est-il plus vrai de dire : Il n'est pas concevable que la mère, l'épouse, l'unique, la bien-aimée, ait été moins honorée que les serviteurs! Oui, si le fait est admis pour Moïse et pour saint Paul, la conclusion est indiscutable pour Marie. Nous reconnaissons que le fait en question est très problématique. Encore serait-on mal venu à condamner par un simple sourire l'opinion que les deux grands génies de la théologie catholique, saint Augustin et saint Thomas, ont trouvée si raisonnable : *Convenientius dicitur quod Deum per essentiam vidit* (3).

Et même, sans embrasser leur sentiment sur ce point particulier, il serait peut-être permis de résoudre le débat d'une manière favorable pour Marie. Les saints Docteurs, en effet, ne se contentent pas de cette première règle. C'est trop peu, déclarent-ils, que les privilèges des créatures se rencontrent dans la Mère de Dieu, il faut lui reconnaître toute perfection qui est due ou qui est conforme à sa dignité. Si vous pouvez dire : Il était convenable qu'elle fût enrichie de telle faveur, concluez : Ce don lui a été fait. Eh bien! ne convenait-il pas, ajoutent de pieux théologiens, que l'héritière des trésors et de la béatitude du Christ jouît, au moins quelquefois d'une manière transitoire, de cette vision bienheureuse à laquelle son titre de mère lui donnait déjà droit pour l'éternité ?

Quoi qu'il en soit de la conclusion, le principe lui-même, la règle de convenance : « Il convenait que telle grâce fut accordée à la Mère de Dieu, donc elle a été accordée », reste indiscutable, s'il est entendu avec les restrictions déjà signalées : c'est-à-dire lors-

(1) Lib. XII, *super Genesim.*
(2) *Comm. in* II *Cor.*, XII.
(3) II^{a} II^{ae}, q. 175, a. 3.

qu'il s'agit de perfections qui ne sont pas incompatibles avec la condition de Marie, son sexe, son état de voie et de progression. Voici en quels termes enflammés l'expose saint Thomas de Villeneuve, archevêque de Valence : « Il suffit que vous soyez la Mère de Dieu. Quelle est la beauté, quelle est la vertu, quelle est la perfection, quelle est la grâce, quelle est la gloire qui ne conviendrait pas à une Mère de Dieu (1)? » Et, s'adressant ensuite aux pieux fidèles, l'éloquent pontife s'écrie : « Lâchez les rênes à vos pensées, dilatez toutes les puissances de votre esprit, essayez de vous représenter la Vierge la plus pure, la plus prudente, la plus belle qui se puisse concevoir, pleine de toutes les grâces, rayonnant de toutes les gloires, ornée de toutes les vertus, favorisée de tous les dons, en qui Dieu a mis toutes ses complaisances. Efforcez-vous de parfaire sans cesse le tableau, augmentez les perfections autant que vous pourrez, ajoutez selon toute la mesure de vos forces : *Quantum potes, tantum auge, quantum vales, tantum adde.* Marie est plus belle que cette beauté, plus grande que cette grandeur, plus excellente que cette perfection. L'Esprit-Saint n'a pas décrit tout ce qu'elle est, il vous a laissé le soin de la dépeindre dans votre âme, vous donnant à entendre par là qu'elle n'a manqué d'aucune grâce, d'aucune excellence, d'aucune gloire dont notre intelligence puisse revêtir une pure créature. Disons mieux, elle dépasse toute conception (2). »

Saint Alphonse de Liguori n'est pas moins explicite. « J'aime mieux être du nombre de ceux qui croient pleinement et fermement tout ce que sans erreur on peut croire des grandeurs de Marie. Et ceci est conforme au langage de l'abbé Rupert, qui parmi les hommages les plus agréables à cette auguste Mère compte celui de croire fermement à tout ce qui peut rehausser sa gloire (3)... Ainsi pense l'Église, qui nous fait lire ces paroles dans la messe de la glorieuse Vierge : « Vous êtes heureuse et *digne de toute louange*, parce que de vous est sorti le soleil de justice, le Christ notre Dieu (4). »

(1) « Sufficit tibi quod mater Dei es. Quænam obsecro, pulchritudo, quænam virtus, quæ perfectio, quæ gratia, quæ gloria Matri Dei non congruit ? » Serm. 2, *de Nativit. Virg.*

(2) «... Ut intelligas nihil gratiæ aut perfectionis, aut gloriæ, quam animus in pura creatura concipere possit defuisse, imo reipsa intellectum omnem superasse. » *Ibid.*

(3) « Ejus magnalia firmiter credere. » *De laud. Virg.*

(4) *Les gloires de Marie.* Première partie, ch. v.

Cette règle de convenance s'explique d'elle-même. La maternité de Marie touchant aux confins de la divinité, exige, nous l'avons maintes fois redit, des privilèges qui soient à la même hauteur, et dès lors rien ne paraît trop beau comparé à cette dignité.

Et puis, Jésus-Christ a toutes les délicatesses du cœur filial. Hélas! chez nous la reconnaissance et l'amour, trop souvent rivés à l'impuissance, ont trouvé bientôt la limite de leurs bienfaits. Pour Jésus, l'amour est efficace, le cœur tient à son service une puissance infinie : ce qui est convenable pour sa mère il le veut, et ce qu'il veut il le réalise. C'en est assez pour démontrer la vérité de notre double principe qui résume la plénitude d'universalité : Tout privilège concédé aux saints appartient d'abord à la Mère de Dieu; toute prérogative que de hautes convenances réclament pour Marie et qui, d'ailleurs, n'a rien d'incompatible avec son état, lui a été sûrement accordée. C'est ainsi que les saints Docteurs ont raisonné : Il convenait que la Vierge fût préservée de la souillure originelle, donc elle est immaculée dans sa Conception; il convenait que le Christ à sa résurrection triomphante se montrât tout d'abord à sa mère, donc elle a joui de la première apparition; il convenait que le corps trois fois saint que le mal n'avait jamais effleuré, où le Verbe avait habité, fût préservé de la corruption du tombeau, donc il faut admettre l'Assomption glorieuse. Nous devrions déjà regarder ces conclusions comme certaines en vertu de notre principe, quoique, d'autre part, elles soient prouvées avec évidence par la tradition.

Ce que nous avons dit de la plénitude initiale, de la seconde sanctification, de la grâce consommée, est déjà une application de ces deux règles; notre dessein n'est pas d'en poursuivre toutes les autres conséquences; mais, pour avoir une idée sommaire de la plénitude d'universalité, nous avons à examiner les privilèges du corps, de l'intelligence et de la volonté, des facultés inférieures, enfin les grâces gratuites.

Nous avons signalé la beauté de la Vierge. Les mêmes raisons démontrent que l'organisme devait être parfait, exclure toute maladie et pouvoir défier les injures du temps. Jésus-Christ en prenant notre chair, n'a pas revêtu toutes nos infirmités; s'il a daigné subir celles qui pouvaient contribuer à notre salut, sa per-

fection devait écarter tout ce qui aurait semblé une tare, même physique, de la nature. Son corps formé par miracle ne pouvait être qu'un chef-d'œuvre. Le représentant achevé de l'humanité, l'homme idéal, est entièrement sain dans son corps comme dans son âme et ses facultés. Il pouvait bien souffrir de la part de ses bourreaux ou subir la fatigue extérieure, mais il n'y avait dans sa constitution aucune cause intérieure de décadence : pas de trouble organique, rien qui fût capable d'amener des désordres, des ruines, pas même la plus légère indisposition : c'est l'intégrité parfaite, la nature saine, qui n'est pas soumise au déclin.

Or nous savons que Marie devait en tout ressembler à son Fils. Point de tare non plus, point de désordre même physique dans cette terre immaculée où le Verbe a voulu mouler son corps. Ils sont vierges tous les deux, le corps du Christ et le corps de Marie, tous les deux pleins de vie saine : la nature y déploie toutes ses ressources, et les organes, qui sont aussi les instruments du surnaturel, ont leur jeu harmonieux et mesuré, avec une plénitude de force qui exclut tous les germes morbides. Comme la Vierge a donné son fruit tout en restant fleur, ainsi elle avance en âge sans perdre cette jeunesse parfaite qui s'allie à la maturité.

Si jamais une âme fut maîtresse du corps qu'elle anime, c'est assurément celle de Marie. Il n'y a point ici d'indispositions matérielles pour intercepter les clartés supérieures de l'esprit, voilà pourquoi cet organisme doit être beau ; rien non plus qui puisse arrêter les énergies surabondantes de cette âme saine ou paralyser son influence sur l'instrument souple qui lui est uni, voilà pourquoi ce corps est exempt de maladie. Il obéit à l'esprit et cette soumission même écarte toute cause de ruine ; plus il s'attache à l'âme, plus il devient parfait et vigoureux ; en se pliant à tous ses ordres, il approche toujours plus près des sources de la vie, il en reçoit les flots d'une manière plus pleine ; il participe à la force du principe immortel, et il est associé, en quelque sorte, à sa jeunesse et à son incorruptibilité.

Une autre cause de vie saine fut la conception du Verbe et le contact permanent avec l'adorable Humanité. Le fruit de l'arbre mystérieux dans le paradis terrestre aurait eu, disent les théologiens, la vertu de conserver au corps sa vigueur et d'y faire germer l'immortalité. Croirons-nous que la maternité divine soit

moins efficace? Du moment que le Verbe de vie s'est incarné dans une créature, il lui a conféré une sorte d'onction, un sacre ineffaçable contre la maladie et la mort, c'est comme une glorification anticipée. Le tabernacle où un Dieu habita devient l'arche incorruptible devant laquelle tous les agents délétères doivent s'arrêter impuissants. Oui, en touchant la chair du Seigneur, le corps virginal de la Mère puise une abondance de vie qui peut résister à tous les assauts : l'âge ne réussira pas à le courber et les douleurs, qui peuvent venir du dehors et le faire souffrir, ne le soumettront pas à d'humiliantes faiblesses.

Cela suffit à réfuter une opinion, dont on a fait trop de cas, au sujet du spasme ou de l'évanouissement de la Vierge sur le chemin du Calvaire. L'illustre Cajétan écrivit un travail spécial (1) pour faire justice d'une légende si injurieuse à la dignité de la Mère de Dieu ; Médina, Tolet, Suarez et l'ensemble des théologiens ont également condamné cette opinion. L'Évangile l'avait fait avant eux. Il nous représente la Mère de Dieu dans une attitude héroïque au pied de la croix : *Stabat*. Si le supplice du Calvaire, si les circonstances les plus effrayantes de la Passion n'ont pas réussi à l'abattre, si son courage reste toujours debout, est-il admissible qu'elle se soit évanouie devant les scènes moins terribles de la voie douloureuse ? Ce spasme (puisque c'est le mot traditionnel) suppose un trouble nerveux, un égarement des sens, une défaillance physique et morale, qui sont une véritable humiliation pour la nature. Tout cela ne saurait se produire lorsqu'une âme est maîtresse de son corps. Puisque ici les facultés inférieures obéissent sans résistance aux ordres de la volonté et le corps aux influences de l'âme, nous nous refusons énergiquement à croire à une telle défaillance. D'ailleurs, à ce moment unique dans l'histoire du monde et l'histoire du surnaturel, l'abondance des grâces, l'énergie des vertus, le sublime des dons entrent en exercice et produisent le sublime. Notre piété ne se figure pas autrement une Mère de Dieu et l'Évangile ne la montre pas autrement. Son corps, son âme, son esprit, son courage, sa volonté sont debout : *Stabat*. Elle doit compatir aux souffrances de Jésus, mais c'est par l'esprit et non par les faiblesses du corps. Son affliction est insondable ;

(1) *De spasmo Virginis.*

cette tendre Mère est comme submergée sous les flots de sa douleur, elle n'est pas naufragée : elle est tellement résignée à la volonté divine qu'elle renouvelle constamment l'offrande de son Fils pour le salut du genre humain. Elle n'est ni moins généreuse et obéissante, ni moins courageuse et forte qu'Abraham. *Neque enim minoris fuit obedientiæ, addo et fortitudinis quam Abraham* (1).

Ce n'est donc pas sans motif que l'Inquisition espagnole crut devoir interdire les images qui reproduisaient cette apocryphe et téméraire légende. Médina nous apprend qu'on soumettait à une rétractation solennelle les prédicateurs dont la dévotion mal réglée et le langage intempérant amusaient les fidèles avec cette fable (2).

Quant aux expressions des pieux écrivains ecclésiastiques, il ne faut pas les prendre à la lettre. Ce sont des hyperboles destinées à nous faire mieux sentir l'affliction de Marie par la considération des autres mères succombant à leur douleur. Comme les anthropomorphismes servent à nous révéler l'invisible divinité, ainsi ces expressions ont leur part de vérité, pourvu qu'on les regarde seulement comme des termes de comparaison.

Abordons les privilèges de l'intelligence. Nous avons vu ailleurs que Marie fut ornée de la science infuse au moment de son Immaculée Conception, que ce n'était pas là une faveur fugitive, mais que cette connaissance dut persévérer et se développer, sans être jamais interrompue, pas même durant le sommeil, et que, grâce à ce privilège, tous les actes de la sainte Vierge furent délibérés et méritoires. Il faut nous faire maintenant une idée plus précise de ce don.

La science en Marie doit être proportionnelle aux grâces qu'elle accompagne, nécessaire qu'elle est pour permettre aux énergies surnaturelles de se développer, à la prudence de conseiller les autres vertus, et à celles-ci de s'épanouir en pleine lumière. Elle est surnaturelle comme les actes qu'elle dirige. Corollaire de la grâce, elle doit être merveilleuse et extraordinaire comme elle; condition de l'amour, elle ira de pair avec lui. Mais, s'il y a pro-

(1) S. Antonin, IV. P. *Theol.* tit. 15, cap. 41.
(2) Medina, *Comm. in* III. P. q. 27, a. 4.



portion entre la science et la charité, qui pourra mesurer l'étendue de ces connaissances? Puisque toutes les faveurs des saints se retrouvent dans la Mère de Dieu, nous devons lui attribuer une science pour le moins aussi vaste que celle des anges et celle de nos premiers parents. Même sur la terre, elle est, par le droit de sa maternité, reine des chérubins et des séraphins, et il ne convient pas, avons-nous dit, qu'elle manque d'une seule perfection dont sont ornés ses sujets. Adam reçut assez de lumières naturelles ou surnaturelles pour devenir le maître des intelligences comme il devait être le père des corps. La Mère de Dieu et la Mère du genre humain mérite davantage : cette double maternité appartenant à un ordre supérieur et la faisant coopérer à une économie plus parfaite lui donne droit à une science plus noble.

Ses rapports incessants avec son Fils lui valaient de nouvelles lumières. Lorsqu'elle unissait son âme à l'âme du Verbe, elle pénétrait dans ces profondeurs sereines où sont cachés tous les trésors de la vérité et de la sagesse. Alors des éclairs jaillissaient de l'intelligence du Christ sur la sienne et de nouveaux secrets se dévoilaient dans chaque entretien. Si l'apôtre Jean, qui n'était que l'ami, a connu tant de mystères en reposant quelques instants sur la poitrine du Seigneur, que dire de l'heureuse Marie, qui a vu s'incliner et s'abriter sur son cœur de vierge et de mère le maître de toute science divine et humaine, non pas une fois, mais chaque jour pendant de longues années!

C'est donc sans hésitation que nous lui attribuons une science tout à fait extraordinaire pour tout ce qui concerne l'ordre surnaturel, ce qui dans les Écritures se rapporte au Messie, ce qui touche aux grands mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, ce qui relève du royaume de la grâce et des vertus : ce que les prophètes, les apôtres, les évangélistes ont annoncé, elle le savait, car elle possédait plus pleinement qu'eux toute l'économie du salut.

Quant aux objets de l'ordre naturel, nous ne prétendons pas qu'elle ait dû s'amuser aux subtilités des logiciens ni s'arrêter à tous les détails des sciences physiques et mathématiques, mais nous soutenons qu'elle eut des choses créées une connaissance très claire et très profonde. Ce n'est point là la satisfaction d'une vaine curiosité, mais un ornement nécessaire de son intelligence. Le

désir de connaître est une des plus nobles passions de l'humanité, l'instigateur du progrès, l'inspirateur de ces grandes œuvres qui restèrent comme une conquête et une victoire permanente du génie. Une aspiration si légitime devait être satisfaite et Dieu ne pouvait refuser à sa mère une perfection sans laquelle l'esprit est inquiet, incomplet, non rassasié.

D'ailleurs, cette connaissance devait servir à la contemplation des célestes mystères. Le monde est la première révélation de Dieu, le premier livre où sont imprimées ses idées éternelles, le premier vestige de ses attributs, la première image de sa beauté, le premier écho de sa voix. Marie ne doit-elle pas connaître toutes les pages de ce livre, cette beauté qui l'excite à louer davantage le Créateur, cet écho qui lui apporte comme le son du Bien-Aimé? L'univers extérieur est une ébauche du monde invisible, la nature soutient la grâce, comme la vie raisonnable est le support de la vie mystique : les analogies tirées du sensible sont notre mode ordinaire d'arriver à la notion de l'Être Premier, les créatures matérielles sont le piédestal d'où notre âme s'élance au spirituel et à l'infini. Une intelligence parfaite de l'ordre naturel était donc nécessaire à Marie pour bien comprendre l'économie du salut, bien apprécier les rapports de la nature et de la grâce ; et de telles exigences, le Ciel se croit tenu de les satisfaire.

Nous ne craindrons pas de confesser que cette science avait des bornes, surtout à l'origine, Dieu ne jugeant pas à propos de manifester tout de suite certaines vérités dont la connaissance n'était point nécessaire à la condition présente de la sainte Vierge. Aussi voyons-nous dans l'Évangile que Marie interroge l'Ange (1), qu'elle entre en admiration (2), qu'elle ne comprend pas toute la portée des paroles de Jésus touchant les affaires du Père céleste (3). Il n'est pas besoin de rappeler les diverses explications qu'on a données de ces textes, il suffit d'observer que la science même très parfaite, même la vision du prophétique, même l'intuition des anges, restent toujours finies. Mais ce sont là des limites plutôt que des lacunes : l'ange n'ignore pas lors même qu'il ne voit pas tout, Marie non plus, lors même que tous les détails de l'In-

(1) Luc, I, 35.
(2) *Id.*, II, 33.
(3) *Id.*, II, 48 et suiv.

carnation et de la Rédemption ne lui sont pas encore révélés. Il n'y a pas de véritable ignorance pour celui qui connaît tout ce qui est utile à sa condition. La Mère de Dieu, aux diverses époques de sa vie, savait tout ce qui l'intéressait présentement, comme elle a toujours eu aussi la plénitude de grâce qui correspondait à ses capacités actuelles.

Il est plus évident encore qu'elle ne fut jamais sujette à l'erreur. Celle-ci naît de l'ignorance et y ajoute une difformité qui produit la laideur intellectuelle. L'homme dans l'état d'innocence avait une parfaite virginité d'esprit; par la chute l'intelligence a été blessée et violée. Marie, qui est exempte du péché originel, est entièrement saine de corps, d'âme et d'esprit : la virginité de son intelligence est aussi inviolable que celle de son corps. Son titre de Mère de Dieu lui est une garantie contre l'erreur, qui est plus qu'une imperfection, plus qu'un défaut : un désordre et une honte de l'esprit.

L'Évangile cependant semble offrir une difficulté. Marie croyait que son Fils se trouvait dans le cortège des parents et des amis, tandis qu'il était resté dans le temple. La réponse n'est pas moins connue que l'objection. La Vierge n'affirme point que l'Enfant-Jésus est réellement dans le cortège, mais elle estime, *existimantes* (1), qu'une telle supposition est vraisemblable. Et en cela elle ne se trompe pas, le fait était véritablement probable vu les circonstances. La perfection de la Mère de Dieu exigeait qu'elle ne fût jamais induite en erreur, mais non pas qu'elle eût à propos de tous les événements une certitude absolue. L'inspiration divine garantit bien l'écrivain sacré contre toute assertion fausse, mais ne lui confère pas sur tous les détails l'évidence et la certitude; voilà pourquoi la Bible rapporte certains faits comme probables ou d'une manière dubitative. Marie également était en toute circonstance préservée d'erreur, mais pour des cas particuliers elle n'avait pas tous les éléments de la certitude, elle devait émettre des conjectures, des opinions, qui jouissaient cependant toujours d'une réelle et solide probabilité.

Cette science a progressé et suivi une marche ascendante proportionnelle à celle de la grâce, depuis la première sanctification

(1) Luc, II, 44.

jusqu'à la consommation finale, comme un jour radieux qui va de l'aurore brillante au plein midi. Les époques particulièrement fertiles en grâce étaient fécondes aussi en illuminations nouvelles. Il est à croire que le moment sublime de l'histoire de l'humanité, cet instant où le Verbe se fait chair, marqua un progrès extraordinaire : plénitude de vie surnaturelle dans l'âme, révélation dans l'esprit, tandis que s'accomplit dans le corps le plus grand des miracles. Les entretiens de Nazareth, les fréquents tête-à-tête avec le Dieu des sciences, le contact avec son âme, sont des titres à d'autres connaissances. Lorsque Marie devient la mère du genre humain sur le Golgotha, elle reçoit des lumières en rapport avec cette nouvelle destinée. La descente du divin Paraclet lui apporta la plénitude des dons de science, de sagesse et d'intelligence; sa vie de contemplation après l'Ascension de son Fils achève de transformer son esprit : elle vit dans une lumière voisine du ciel des cieux.

Diverses causes ont contribué à ce progrès. L'infusion directe des idées nouvelles, selon que Dieu le jugeait utile et que la condition de la Vierge le réclamait, l'illumination immédiate de l'Esprit-Saint, qui faisait découvrir dans les idées anciennes des aspects nouveaux; les révélations reçues par le ministère des anges, car il est juste que ces fidèles messagers aient tout d'abord rendu à leur reine des services qu'ils devaient prodiguer à tant de saints; enfin l'activité propre de l'intelligence. De même que les sciences surnaturelles de Notre-Seigneur n'ont pas éteint les ressources natives de son esprit, mais lui ont permis d'acquérir très vite une connaissance expérimentale parfaite, ainsi la science infuse en Marie n'a pas arrêté le développement régulier de ses facultés. Celles-ci ont déjà, au point de vue purement humain, une extraordinaire activité, car elles dérivent d'une âme qui est le chef-d'œuvre de la nature. Marie sut lire bien vite la vérité dans le livre du monde ou des Écritures, dans l'ensemble de la révélation, dans ces mystères auxquels elle fut mêlée et sur lesquels revenait sans cesse le cours de ses pensées et de ses réflexions : *conferens in corde suo*. Guidée par la lumière infuse, sa connaissance naturelle avait une pénétration que le génie lui-même ne donne pas, et des deux résulte un trésor de savoir qui déconcerte nos sciences timides et froides. Après la vision béa-

tifique, il n'est aucune connaissance aussi claire, aussi profonde et aussi étendue que celle dont jouissait Marie pendant sa vie mortelle, de même que, après la gloire, il n'est rien qui se puisse comparer avec la grâce d'une Mère de Dieu.

Les privilèges de la volonté entraînent, avec l'abondance des vertus, l'exemption absolue de tout péché. Les vertus, propriété et parure inséparable de la grâce, sont à sa mesure : la grâce est à son apogée, les vertus sont au suprême degré de l'héroïsme. Nous n'avons pas à insister sur ce sujet, après ce que nous avons dit des trois plénitudes. Quant à l'exemption de toute faute, c'es un point important de l'enseignement catholique. L'antiquité chrétienne se plaisait à répéter l'axiome codifié par saint Augustin : chaque fois qu'il est question du péché, il faut exclure Marie. Le concile de Trente a proclamé avec plus d'autorité encore et d'une manière plus authentique la croyance de l'Église au privilège très spécial de la Bienheureuse Vierge, *speciali privilegio*, qui est d'avoir été préservée de toute faute, même du plus léger péché véniel (1).

A défaut de ces déclarations, les deux règles exposées précédemment nous seraient un sûr garant de cette innocence absolue.

Tout ce qui peut se dire à la louange d'une créature a été accordé à la Vierge : des multitudes innombrables d'anges n'ont jamais péché : nous devons en dire autant de Marie. Cela convenait à la dignité de la Mère de Dieu : concluons qu'elle a eu ce privilège. Saint Thomas expose en quelques mots sobres et lumineux cette règle de convenance à laquelle Dieu ne manque jamais.

« Lorsque Dieu appelle quelqu'un à une destinée, il le dispose et le prépare d'une manière qui soit digne du rôle à remplir, selon les paroles de l'Apôtre : Il nous a établis les dignes ministres du Nouveau Testament (2). Marie était choisie par une élection divine pour être la Mère du Sauveur. Il n'est pas permis de douter que le Ciel par sa grâce ne l'ait rendue digne de cette destinée. L'ange l'insinue, lorsqu'il dit à la Vierge : *Vous*

(1) Sess. VI, can. 23.
(2) II Cor., 6.

avez trouvé grâce devant Dieu et voici que vous concevrez (1). Or elle n'eût jamais été la digne Mère de Dieu, si elle eût commis un seul péché. Car, d'abord, l'honneur des parents rejaillit sur les enfants, selon la parole des Proverbes : *La gloire des fils, ce sont leurs pères* (2), et par contre la honte de la mère fût ici retombée sur le fils. De plus, la Vierge a contracté une alliance, une affinité toute particulière, avec le Christ, puisqu'il a pris d'elle la chair de son humanité. Or, dit l'Apôtre, *quelle union peut-il y avoir entre le Christ et Bélial* (3) ? Enfin, le Fils de Dieu, Sagesse éternelle, a fait sa demeure spéciale en Marie, non seulement dans son âme, mais encore dans son sein virginal. Or il est écrit de la Sagesse *qu'elle n'entrera pas dans une âme méchante et qu'elle n'habitera pas dans un corps soumis au péché* (4). C'est pourquoi il faut conclure absolument que la bienheureuse Vierge n'a jamais commis un péché actuel, soit mortel, soit véniel, de sorte qu'en elle se vérifie la parole du Cantique : Vous êtes toute belle, ma bien-aimée et il n'y a point de tache en vous (5). »

Contenson complète ainsi la pensée du Maître : « La grâce de Marie excluait non seulement toute faute actuelle, mais la puissance morale de pécher. Signalons d'abord, comme préservatif extrinsèque, une providence particulière, qui veillait sur la Vierge et écartait d'elle toutes les occasions du mal ; ensuite, comme cause intérieure, la série sans interruption des grâces efficaces, qui prévenaient son intelligence pour lui faire connaître le bien, et sa volonté pour le lui faire accomplir ; une attention d'esprit continuellement fixée sur Dieu, l'ardeur de sa volonté, la garde de ses sens, le privilège qui avait lié ou même éteint le foyer de la concupiscence. De la sorte, la Mère du Christ n'a jamais eu rien de commun avec les affections terrestres : jamais la plus légère convoitise n'a pu l'atteindre, jamais la volupté ne lui a fait sentir ses morsures, jamais mouvement indélibéré n'est venu la solliciter (6). »

(1) Luc, I, 30.
(2) Prov., XXVI, 6.
(3) II Cor., VI, 15.
(4) Sap. I, 4.
(5) III P. q. 27, a. 4.
(6) Lib. X, dissert. VI, cap. I, speculat. II, *decimo*.

On comprend sans peine que Marie est devenue impeccable du moment qu'elle a conçu le Verbe de vie. Il suffit de se rappeler les trois raisons que nous avons fait valoir en étudiant la seconde sanctification: le titre de disposition prochaine à la maternité divine entraînait assez de grâces pour supprimer tous les défauts du libre arbitre ; l'union indissoluble avec l'Auteur de la sainteté, l'amour réciproque entre la Vierge et son Fils écartent la possibilité du mal. Le rôle de mère donne droit à l'amitié des enfants et, comme ici la maternité ne doit pas cesser, elle établit entre Dieu et Marie une amitié inamissible, éternelle, qui ne permet point au péché de se montrer une seule fois.

Il est encore certain que, même avant l'Incarnation, l'Immaculée était garantie contre toute faute, soit par la grâce intérieure de l'âme, soit par la protection et l'assistance extérieure de l'Esprit-Saint. La difficulté est de définir si ce privilège supprimait la puissance même de pécher, ou s'il était seulement une préservation efficace, interdisant l'exercice du mal sans en exclure la puissance. Des écrivains, comme Suarez, ont pensé que c'était une impeccance plutôt qu'une impeccabilité, soit avant, soit après l'Incarnation ; d'autres, surtout au moyen âge, admettaient l'impeccance pour la première période, l'impeccabilité absolue pour tout le temps qui suivit la Conception du Verbe. Pour notre part, nous concluons à une véritable impeccabilité même dès le premier instant.

Le Verbe, en effet, à ce moment où fut infusée la grâce initiale, regardait et aimait déjà Marie comme sa mère future, et il devait déjà réaliser en elle tout ce que réclament les exigences filiales d'un Dieu. Elles demandent que l'amour soit indissoluble et la grâce qui le produit inamissible. Indissolubilité de l'amour, inamissibilité de la grâce, n'est-ce pas l'impeccabilité ?

Et puis, si la grâce initiale dépasse, comme nous l'avons dit, toutes les saintetés consommées des anges et des hommes pris même collectivement, elle est assez forte pour briser tous les obstacles du libre arbitre, en exclure tous les défauts.

Un passage des Questions Disputées (1) nous fera comprendre le principe fondamental de cette doctrine. Rendre quelqu'un im-

(1) *De Veritate*, q. 24, a. 9.

peccable, c'est tarir en lui toute la source du mal. Or cette fatale origine tient ou à une erreur de la raison, qui se laisse illusionner sur la nature particulière de la fin dernière et des moyens, ou aux empêchements que les passions inférieures apportent au droit et continuel exercice de la raison. Deux conditions sont ainsi requises pour l'impeccabilité absolue : une droite et continuelle contemplation des choses divines, de telle sorte que Dieu soit la règle et la fin de tous les actes ; en second lieu, une grâce intérieure tellement puissante qu'elle maintienne toutes les forces inférieures sous l'empire de la raison. Notre-Seigneur. Jésus-Christ, élevé dès le premier instant à la vision béatifique, a joui toujours de cet état parfait ; c'est pour lui un droit. Aucun mortel ne saurait avoir ces deux conditions sans un privilège gratuit et tout à fait insigne : c'est celui qui a été accordé à Marie et dès le commencement. La première condition lui est assurée par la science infuse, les dons de sagesse et de conseil. Nous avons montré, en expliquant le mérite, comment la divine Mère eut l'usage continuel de la raison et du libre arbitre, comment Dieu fut la règle constante de sa vie et de ses œuvres. La seconde condition lui fut garantie par le don de l'intégrité, qui soumet toutes les facultés inférieures à l'obéissance de l'esprit. Ces deux conditions étant réalisées dès l'instant de sa Conception Immaculée, nous concluons qu'elle a joui dès lors d'une véritable et parfaite impeccabilité.

Il nous reste donc à expliquer le privilège de l'intégrité, qui regarde particulièrement les puissances de l'ordre inférieur.

La nature est intègre lorsqu'il n'existe aucune division entre les parties qui la composent, lorsque le règne d'en bas est entièrement subordonné au royaume d'en haut : le corps à l'âme, les sens à la raison, l'appétit sensible à la volonté. Pour que toute division soit écartée, il faut que rien ne puisse séparer l'âme d'avec le corps et qu'il n'y ait jamais de trouble ni de désaccord entre l'esprit et les facultés inférieures : l'intégrité parfaite comporte donc la préservation de la mort, de l'erreur et de la concupiscence. Tel était le privilège dont furent favorisés nos premiers parents, et tout cela provenait de ce que l'âme était entièrement soumise à Dieu. La faute originelle a détruit l'harmonie. Dès lors conflit perpétuel : entre l'âme et le corps division lamentable, qui ouvre la porte à la maladie et se termine par une catastrophe, la

séparation des deux éléments, la mort; entre les facultés discorde ruineuse, qui empêche les sens de servir fidèlement la raison, et l'appétit de se faire le ministre souple de la volonté. De là ce désordre, ces luttes intimes qui ont fait tant gémir les saints. Ce n'est pas qu'une qualité morbide se soit ajoutée à notre nature, mais, le lien surnaturel qui maintenait les puissances étant retiré, les facultés inférieures suivent leur aveugle impétuosité, comme un coursier fougueux dont le frein a été rompu. Bien que la volonté reste libre de consentir ou de résister à ces mouvements tumultueux, il n'est pas en son pouvoir de supprimer toute révolte; car la concupiscence n'est pas comme l'esclave que le maître mène à son gré, mais plutôt comme le citoyen gouverné par des lois contre lesquelles il peut s'insurger (1). Telle est l'explication de ces rébellions fréquentes qui préviennent le contrôle de la raison et le domaine de la volonté, qui ne sont point par elles-mêmes des fautes, mais qui restent toujours un désordre et une humiliation, qui deviennent même le stimulant du péché. La concupiscence n'est pas le mal, mais elle en est le foyer. Elle vient du péché et elle incline au péché : suite fatale du péché originel, elle a des attraits et cause des surprises qui poussent au péché actuel (2).

La grâce du baptême, si elle confère assez de force pour vaincre ces séductions, ne supprime pas la racine maudite; et, quoique le juste soit assez armé pour éviter de succomber, il n'est pas à l'abri de toute surprise, il n'arrive pas à empêcher tout mouvement déréglé. De là, l'impossibilité morale de se préserver pendant une vie entière de tout péché véniel, surtout des fautes indélibérées (3).

On voit que la perte de l'intégrité implique une double peine : l'une purement physique, la souffrance, la mort; l'autre qui nuit à la perfection morale, l'ignorance, l'erreur, la convoitise, les passions. La première, loin d'être une honte, peut nous ennoblir : on est grandi par une grande douleur, surtout lorsqu'elle est imméritée et dignement supportée, et la mort de l'innocent subie pour

(1) Cf. Aristot., I *Politic.*, c. 3, et S. Thomas, I. P. q. 81, a. 3, ad 2.

(2) « Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed *quia ex peccato est et ad peccatum inclinat*. » Concil. Trident., sess. V, *Decretum de peccato originali*, 5.

(3) Cf. Conc. Trid. sess. VI, can. 23.

une auguste cause est le dernier triomphe de l'héroïsme. La seconde est une profonde humiliation, qui ne va pas sans quelque désordre et un certain déshonneur. La première pouvait être utile à notre salut, et Dieu a voulu se servir des souffrances et de la mort de son Fils pour racheter le genre humain, mais la seconde, ce qui vient du péché et ce qui pousse au péché, est une sorte de flétrissure dont Dieu évite jusqu'à l'ombre même. Le Christ et Marie ont donc accepté la première peine, qu'ils n'avaient cependant point contractée, puisqu'ils sont tous deux immaculés dans leur conception ; mais ils ne devaient, en aucune manière, subir la seconde, l'erreur et la concupiscence, qui sont une véritable privation morale, suite honteuse de la déchéance originelle.

Ce n'est point assez de confesser que la glorieuse Vierge n'a jamais consenti à un mouvement désordonné : ces révoltes n'ont pas même pu se produire, l'effet a été retranché de la manière la plus radicale, puisqu'il a été supprimé avec sa cause : Marie, comme le Christ, a pris dans la masse de la nature humaine la farine très pure d'une chair immaculée où jamais n'est entré ni le levain du péché originel ni le ferment de la concupiscence.

Aujourd'hui, que la théologie de l'Immaculée Conception est devenue claire et très précise, il n'y a plus lieu de distinguer deux états dans le privilège d'intégrité, comme le faisaient les anciens scolastiques. Selon eux, le foyer de la concupiscence avant l'Incarnation était seulement lié ou endormi, de telle sorte cependant qu'il ne devait jamais provoquer la moindre rébellion; après la conception du Verbe, il fut entièrement et à jamais éteint. Ces théologiens, en parlant ainsi, n'entendaient pas déroger à la dignité de la Mère de Dieu ; ils proclamaient, au contraire, bien haut que jamais l'ombre du mal n'avait effleuré cette nature vierge; mais ils voulaient par là marquer davantage l'efficacité de la présence du Verbe dans le sein de Marie. Quant à nous, nous faisons consister la seconde sanctification dans une plus grande abondance de grâces, et nous avons expliqué comment elle est supérieure à la plénitude initiale (1). Pour ce qui est de l'exclusion du mal, nous ne concevons aucune différence entre ces deux périodes. L'Incarnation n'a pas eu à détruire ce qui n'existait pas : l'Immaculée Con-

(1) Voir le nº de mai-juin 1903.

ception, retranchant la cause, c'est-à-dire le péché originel, a supprimé l'effet, la concupiscence; le foyer maudit a donc été éteint dès le premier moment, ou, pour mieux dire, il n'a jamais existé.

Ainsi, en vertu de la grâce primordiale, tellement abondante qu'elle retranche tous les défauts du libre arbitre, tout doit être harmonie dans la sainte Vierge, point de conflit ni de division : l'âme est soumise à Dieu, le corps à l'âme, les sens à la raison, l'appétit à la volonté. Dès lors plus de faute possible, il n'y a de place que pour le mérite. On voit que l'Immaculée Conception, l'impeccabilité, l'intégrité, la continuité du mérite, sont comme les éléments multiples, mais inséparables, d'un même privilège.

Arrivons enfin aux grâces gratuites. On sait qu'elles ont un rôle extérieur et social : procurer l'utilité de l'Église, le bien spirituel du prochain en le ramenant à Dieu. Saint Paul en a énuméré neuf genres principaux (1). En premier lieu, celles qui ont trait à la connaissance et à l'enseignement des choses divines : la *sagesse* est le don éminent d'expliquer les mystères de la religion par leurs sommets, c'est-à-dire par les raisons les plus hautes; la *science* s'attache aux vérités plus faciles et les présente avec des preuves mieux adaptées à l'intelligence naturelle. Vient ensuite la *foi*, non point la vertu théologale, mais une excellence et une fermeté particulières de cette vertu, ou encore cette foi qui provoque les miracles et transporte les montagnes. Puis, il faut convaincre les âmes par des arguments irrécusables qui soient comme la voix ou le sceau du Tout-Puissant; faire ce que Dieu seul peut faire, c'est la *grâce des guérisons* et le *pouvoir des miracles*; ou manifester ce que Dieu seul connaît, c'est la *prophétie* et le *discernement des esprits*. Nécessité enfin de se mettre en communication avec les âmes que l'on veut conduire au salut, ce qui requiert le *don de parler les langues* et celui d'*interpréter les discours*.

Ces faveurs étaient plus fréquentes aux premiers siècles, alors qu'il fallait répandre la foi et confondre l'infidélité, mais elles n'abandonneront jamais la véritable Église. De même que le monde produira toujours des incrédules, le Ciel suscitera toujours des thaumaturges : les miracles seront le tonnerre de Dieu pour couvrir les clameurs du rationalisme et de l'irréligion. Ces grâces,

(1) I Cor., XII, 8-11.

quoiqu'elles ne sanctifient point par elles-mêmes, sont cependant la marque et l'auréole de la sainteté, car elles servent à faire resplendir dans l'Église du Christ cette note divine qui la distingue de toutes les sectes : *Credo sanctam Ecclesiam.*

D'après notre principe que les faveurs accordées à l'Église se retrouvent en Marie, nous devons conclure que la Mère de Dieu a reçu les grâces gratuites, et qu'elle a même fait usage de toutes celles qui ne sont pas incompatibles avec son sexe ou sa condition. La *sagesse* et la *science* lui ont donné la pénétration et comme l'intuition des mystères divins; unie de si près à l'âme du Christ dans laquelle sont cachés tous les trésors des connaissances surnaturelles, elle a lu dans les secrets de l'éternité plus clairement que les prophètes, les évangélistes et les docteurs. Il ne lui appartenait pas d'exercer le ministère officiel de la prédication publique, mais il est un enseignement très efficace, quoique privé, qui n'est pas interdit à la femme et que les premiers fidèles allaient demander à Marie. Avec quelle pieuse avidité les écrivains et les prédicateurs évangéliques devaient recueillir sur ses lèvres tant de précieux détails touchant l'Incarnation, l'enfance de Jésus et les autres événements dont elle fut le héros ou le témoin (1)! Même à ce point de vue, elle est la reine des évangélistes, des apôtres et des docteurs.

La foi a eu chez elle une excellence et une fermeté qui n'ont jamais été égalées. Quant à la foi, mère des prodiges, Marie en a fait usage en plus d'une occasion, et surtout dans une circonstance particulièrement solennelle, aux noces de Cana, en demandant à Notre-Seigneur son premier miracle, et en ne se laissant pas troubler par la réponse. Au lieu d'y voir un refus, elle s'empresse de dire aux serviteurs : « Observez et faites tout ce qu'il vous commandera. »

Que penser du pouvoir des guérisons et de la vertu des miracles? Il ne semble pas qu'elle ait usé de ces grâces avant l'Ascension. Il fallait que tous les regards fussent tournés vers le Christ, et c'est pourquoi ni la sainte Vierge ni Jean-Baptiste ne devaient se révéler au monde par des prodiges. Nous admettons aussi avec

(1) « Posset tamen dici quod non publica doctrina, sed familiari instructione, quam constat mulieribus non esse prohibitam, B. Virgo aliqua particularia facta explicavit Apostolis. » CAJETANUS, in III P. q. 27, a. 5.

le Docteur Angélique (1) que, même après l'Ascension, Marie n'eut jamais à opérer ces miracles solennels destinés à accompagner la prédication de l'Évangile. Ces faits divins devraient être comme les éclairs et les tonnerres au milieu desquels il fallait promulguer le Nouveau Testament, et c'est par les apôtres, ministres officiels de cette loi, que devaient se faire et la prédication par la parole et la confirmation par les prodiges surnaturels. Mais il y a d'autres miracles, qui, sans avoir ce caractère public, sont cependant un acte de louange pour Dieu et un office de charité pour le prochain. Ils ne sont point l'apanage exclusif des apôtres ou des docteurs : ils remplissent les annales de l'Église, et nous voyons ce pouvoir accordé à des laïques et à de simples femmes. Personne ne le contestera à la Mère de Dieu. Il lui fallait ce don pour satisfaire les aspirations de sa bonté, son besoin de miséricorde, pour relever les espérances abattues, adoucir les amertumes, essuyer les larmes qu'elle voyait couler, secourir tant de malheureux qui l'appelaient déjà leur mère et qu'elle portait tous dans son cœur. Enfin, si le miracle est le témoignage de l'héroïsme, peut-il manquer à une vie toute tissue d'actions héroïques? De vénérables traditions rapportent que des prodiges furent opérés après la mort de la sainte Vierge au seul attouchement de son corps sacré, du sépulcre qui l'abrita quelques instants, de ses vêtements et de ses reliques. Pourquoi n'aurait-elle pas fait de son vivant ce que son corps opéra même avant sa glorieuse Assomption? Nous croyons donc, comme saint Antonin (2), qui suit en cela le B. Albert le Grand, comme Suarez (3) et la plupart des ouvrages actuels de Marialogie, que la Mère de Dieu fit un fréquent usage de la grâce des guérisons et de la vertu des miracles.

Si ces faits sont restés dans l'ombre, Dieu veut maintenant, par une compensation éclatante, que les grandes merveilles s'opèrent par Marie. Il est remarquable, en effet, que les miracles historiques, comme le triomphe de la foi sur l'erreur albigeoise, la victoire de Lépante, les guérisons célèbres de notre siècle, sont dus à l'intercession de la Vierge, ou s'accomplissent dans ses sanctuaires et en son nom. Le Christ désire que sa Mère le révèle

(1) III P. q. 27, a. 5, ad 3.
(2) IV P. tit. XV.
(3) *De Mysteriis Vitæ Christi*, d. 20, sect. 3.

encore au monde de cette manière, comme elle le manifesta jadis par l'Incarnation : il consent à passer encore à travers l'humanité souffrante, mais il veut que Marie annonce cette visite par la voix des miracles.

Quant au don de *prophétie*, le *Magnificat* en est une démonstration de première valeur. La prophétie est le regard qui lit avec certitude dans les ombres du présent et surtout dans celles de l'avenir ce qui est connu de Dieu seul. La Vierge pénètre les secrets du présent, ces profonds mystères de l'Incarnation et de la Maternité divine qui sont encore voilés aux yeux des créatures et qu'elle voit clairement réalisés en elle : *Fecit mihi magna qui potens est.* Les secrets de l'avenir, car elle entend déjà dans les siècles futurs et lointains la voix universelle qui la proclame bienheureuse. *Ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes.* Certains oracles de l'Écriture paraissent obscurs et vagues; celui-ci est particulièrement clair et déterminé. On ne saurait voir ici l'effet du hasard. Voilà une humble fille sans aucune célébrité, même dans son pays, qui vient de confesser sa bassesse et qui au même instant, dans les termes les plus nets et avec la certitude la plus absolue, affirme que tous les peuples et toutes les langues la célébreront à l'envi. Comment expliquer une telle idée et une telle conviction dans une personne inconnue et d'ailleurs si modeste?

La réalisation de la prophétie est aussi évidente que l'énoncé est précis. Il y a dans l'humanité un besoin sacré de louer et d'aimer Marie. Non, l'humanité ne s'est pas méprise sur le sens de cet oracle : il vous suffira de le demander à la vierge, à la mère, au vieillard, à l'enfant. Les gloires de Marie nous sont plus chères que nos propres gloires. Lorsque le concile d'Éphèse eut proclamé la maternité divine, ce fut dans toute la ville une immense explosion de bonheur : on félicitait, on acclamait les évêques qui venaient d'exalter Marie, les femmes brûlaient des parfums, c'était la fête de famille. Le même cri de joie s'est renouvelé quand Pie IX a défini l'Immaculée Conception : ce fut une fête du cœur que chacun voulut célébrer. Partout et toujours on a vu les foules se précipiter aux sanctuaires de Marie, comme pour apaiser leur besoin de l'aimer et de l'exalter. Aussi a-t-on pu défier l'incrédulité d'apporter un argument sérieux contre la réalisation de cette courte et si

claire prophétie et d'échapper à la valeur démonstrative qui se dégage d'un accomplissement si manifeste.

Ce ne fut sans doute pas la seule prophétie dans la vie de la sainte Vierge, Dieu ne sachant pas se montrer avare envers elle d'un don qu'il a si libéralement accordé à tant d'autres et qui est d'ailleurs si fréquent et si important dans l'économie du surnaturel.

Le *discernement des esprits* est une lumière d'en haut, sorte de complément de la prophétie, qui permet de distinguer avec sûreté les opérations des bons et des mauvais esprits, ou de sonder les secrets des cœurs. Marie ne pouvait manquer de cette grâce. Elle entretenait un commerce habituel et familier avec les anges. Aussi, lorsque Gabriel lui apporte le sublime message, elle n'hésite pas, elle reconnaît avec certitude l'envoyé divin, elle l'interroge sur le grand mystère et se rend un compte parfait de la merveille qui s'opère en elle. L'Esprit-Saint devait à son épouse de l'assister, de l'éclairer, de la prémunir contre toute illusion diabolique dans le cas où elle serait tentée extérieurement comme Notre-Seigneur le fit lui-même.

Elle avait de plus à instruire et diriger les nombreux croyants qui venaient de toutes parts demander conseil à ses lumières et à sa charité. Nul doute que ses paroles ne fussent toujours opportunes, toujours adaptées aux besoins des âmes : elle pénétrait les secrets des cœurs et Dieu ouvrait à son regard les sanctuaires les plus intimes. Remarquons d'ailleurs que cette faveur est assez commune dans l'histoire des saints, qu'il suffise de citer saint Antoine, saint Martin, sainte Monique, saint Vincent Ferrier, sainte Catherine de Sienne, sainte Catherine de Ricci, sainte Madeleine de Pazzi, la vénérable Anne Taïgi. Nous sommes en droit de conclure que la Mère de Dieu a excellé dans cette science à un degré plus éminent encore.

Saint Antonin (1), qui reproduit en cela le sentiment du B. Albert, Gerson (2), Suarez (3), Corneille de la Pierre (4) et la plupart des théologiens modernes se plaisent à lui reconnaître le *don des langues*. Le Saint-Esprit qui se manifesta sous la forme de langues

(1) IV P. cap. XIX.
(2) Serm. I, *de Spiritu Sancto*.
(3) In III P. disp. 20, sect. 2.
(4) *In Act. Apost.*, II, 4.

de feu au jour de la Pentecôte, se reposa d'abord sur Marie avec la plénitude de tous les dons qui furent ensuite partagés aux apôtres et aux disciples. Il n'avait pas attendu ce jour pour lui communiquer ces grâces. Si elle ne fut pas chargée de porter la foi aux divers peuples de l'univers, elle eut à voyager en pays étranger, pour le moins en Égypte et à Éphèse. Croit-on que Dieu aura refusé à sa Mère ce qu'il a fait si souvent pour ses serviteurs? Saint Dominique, voyageant un jour avec des pèlerins allemands qui lui avaient fait l'aumône corporelle, obtint du Ciel de parler leur langue, afin de les nourrir à son tour de la parole divine. Sans exercer le rôle officiel de l'apostolat, la Vierge, avons-nous dit, devait instruire, consoler, encourager les prêtres et les fidèles qui recouraient à elle de tous les pays. Il ne lui était pas moins nécessaire de connaître leur langue que de lire les pensées de leurs cœurs.

Ce don est complété par un autre, celui d'*interpréter les discours*. Ces deux grâces sont distinctes, et parfois même séparées, dans les simples fidèles, mais conçoit-on qu'elles ne soient pas unies dans la sainte Vierge? La première faveur serait de peu d'utilité sans la seconde, et Dieu ne fait pas les choses à demi, quand il s'agit de sa Mère.

Voilà résumées à grands traits les diverses plénitudes de la grâce en Marie. Nous terminerons par cette pensée évoquée plusieurs fois : Dieu a donné à Marie sans mesure, et, lorsqu'il avait comblé un abîme, il en creusait un autre, afin d'avoir encore et toujours à donner (1).

Fr. EDOUARD HUGON,
O. P.

(*A suivre.*)

(1) Nous reconnaissons volontiers que certaines de nos conclusions peuvent être discutées et qu'elles n'obligent pas la foi des catholiques. Nous avons indiqué les principales autorités sur lesquelles nous appuyons notre doctrine : saint Ambroise, saint Thomas d'Aquin, saint Antonin, saint Thomas de Villeneuve, Cajétan, Médina, Suarez, Contenson, saint Alphonse. Nous avons ici des déductions ou des inductions qui n'engendrent pas toujours une certitude absolue, mais qui méritent d'être prises en considération par le théologien.



LA RÉFORME

DE

LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LES PROCÉDÉS EXÉGÉTIQUES DE SAINT THOMAS

L'Écriture sainte, la Doctrine de l'Église, les principaux monuments de la Tradition étaient suffisamment connus au XIIIe siècle, pour que l'on pût, dès cette époque, édifier une synthèse sérieuse et durable de la Théologie catholique. Telle est la conclusion de notre précédent article sur la Documentation de saint Thomas (1).

On nous objecte que l'usage que les anciens docteurs faisaient des meilleures sources, n'était guère scientifique. Par exemple, selon M. Denys Lenain, Saint Thomas répondait à un adversaire affirmant que la forme déprécative de l'absolution était générale trente ans auparavant, que « la forme avait dû nécessairement être toujours indicative puisque le Sauveur avait dit à saint Pierre : *Quodcumque solveris*, etc. ». N'est-ce pas jouer avec les textes et se servir d'eux, suivant l'expression de Casimir Oudin, à l'instar de ces lieux communs, ou topiques, que les rhéteurs tiennent en réserve pour répondre rapidement, d'une manière quelconque, aux arguments de la partie adverse ?

Donnons à cette objection tout son poids. Un texte, quel qu'il soit, scripturaire, conciliaire, ou patristique, ne prouve évidemment que dans la mesure où ce que l'on y voit s'y trouve réellement. Or, la critique littéraire, avec ses divers instruments, peut seule se rendre un compte exact de ce qu'il y a dans un texte. La philologie est le premier de ces instruments. Elle permet de lire

(1) *Rev. Thom.*, 1903, p. 197.

les textes originaux, d'échapper aux erreurs qu'occasionnent parfois *les traductions* les meilleures. La grammaire s'adjoint à elle pour extraire des textes originaux le sens obvie qui résulte des règles de la syntaxe. Elle est l'ennemie des *interprétations métaphoriques*, autant que la philologie, des traductions. La critique historique replace le texte dans son milieu littéraire; elle rectifie le sens des énoncés d'après ses exigences; elle démasque les surcharges postérieures, les gloses incorporées au texte; elle rétablit, enfin, le sens du texte tel qu'il a pu sortir de la pensée de son auteur. Elle appelle à son aide la psychologie des doctrines dont les lois lui fournissent de précieuses indications, soit pour diriger ses recherches, soit pour synthétiser ses résultats. La psychologie des doctrines et la critique historique sont l'ennemi des *à-priori dogmatiques* qui veulent à tout prix découvrir dans un ouvrage les idées d'une autre époque; elles se défient de l'*exégèse logique*, appliquant à l'expression nuancée d'une pensée vivante et complexe les règles rigides et simplistes d'une dialectique impersonnelle, les cadres d'une métaphysique abstraite.

Or, traductions, interprétations métaphoriques, *à-priori* dogmatiques, dialectique, ne sont-ce pas les moyens d'exégèse des Théologiens du moyen âge? « Comme les druides coupaient avec une faucille d'or le gui, la plante parasite, sans daigner s'occuper de l'arbre robuste duquel elle tire sa vie, ainsi, écrit M. Vacandard le moyen âge était tout à la légende croissant sur l'histoire. » Les moyens d'exégèse des anciens théologiens ne ressembleraient-ils pas, à leur manière, à cette faucille d'or? L'enthousiasme immanent aux grandes synthèses dogmatiques, ne serait-il pas, à la vérité textuelle des documents, ce qu'est le gui, la plante parasite, au chêne dont elle tire sa vie? S'il en était ainsi, il faudrait s'attendre à ce que conclut l'auteur de cette jolie métaphore : « La critique historique vient et rétablit les choses en ordre (1). »

Voilà ce qu'il convient d'élucider au sujet de saint Thomas avant que d'ouvrir son œuvre à des méthodes d'exégèse qu'il n'a peut-être pas connues et sur lesquelles, sans doute, il ne l'a pas fondée.

Le projet que nous avons esquissé de faire bénéficier la synthèse thomiste, par un retour méthodique vers les sources de la pensée

(1) *Vie de saint Ouen*. Conclusion.

chrétienne, des apports scientifiques contemporains, se heurte ainsi à une nouvelle question préalable. Les procédés exégétiques de saint Thomas sont-ils à l'épreuve des exigences de l'exégèse critique et dans quelle mesure? Voilà ce dont nous allons essayer de nous rendre compte en les mettant en présence des quatre griefs articulés plus haut. Notre étude aura nécessairement le caractère général d'un préambule. La démonstration apodictique ne saurait résulter que de la mise à l'essai de quelques traités spéciaux. Nous ne demanderons tout au plus, si nous aboutissons, qu'une sorte de laisser-passer, qui substitue à la fin de non-recevoir que l'on nous oppose, la liberté d'entreprendre un travail plus approfondi avec quelque assurance des résultats.

I

SAINT THOMAS ET LES TEXTES ORIGINAUX

1. — Il n'est pas question de savoir si saint Thomas a connu l'hébreu ou l'arabe. Les quelques allusions ou explications philologiques que l'on rencontre çà et là dans ses ouvrages s'expliquent par le commerce qu'il entretenait avec les traducteurs ou par les annotations marginales des traductions qu'il employait. C'est ainsi que Richard Simon explique la connaissance de l'hébreu dont semble faire preuve, dans ses commentaires d'Écriture sainte, le cardinal Cajetan, qui ne savait pas l'hébreu, mais utilisait les services d'un rabbin. Remarquons que l'hébreu n'a pour la théologie catholique, qui s'origine spécifiquement au Nouveau Testament, qu'une importance très relative, une importance nulle, disent quelques-uns, ce qui est exagéré. Quant à l'arabe, il ne pouvait être utile à saint Thomas que pour la partie philosophique de son œuvre, spécialement pour la connaissance d'Aristote, et, à ce point de vue, on doit avouer que le saint Docteur se présente, toutes les fois qu'il critique une traduction arabe, comme quelqu'un de bien renseigné, encore qu'indirectement. C'est de la langue originale du Nouveau Testament, c'est du grec qu'il s'agit, et, sous ce rapport, nous ne pouvons être de l'avis de Richard

Simon qui assimile saint Thomas et Cajetan tout en reconnaissant ingénument que « saint Thomas parle, à la vérité, quelquefois, comme un homme qui sait le grec (1). »

Et d'abord, avouons que, si saint Thomas n'a pas su le grec, c'est qu'il n'a pas voulu le savoir. La langue grecque fut courante à Naples jusqu'au XIe siècle. Le Mont-Cassin n'a guère pu échapper à l'atmosphère d'hellénisme qui l'entourait, et l'on sait s'il fut un lieu plus avantagé sur la terre pour conserver le bénéfice des connaissances acquises. Saint Thomas a pu parfaitement, au Mont-Cassin ou à l'Université de Naples, être initié, étant encore enfant, aux rudiments de la langue grecque. A Paris où il arrive vers 1244, il s'est trouvé en contact, dans le couvent même de Saint-Jacques, avec des hellénisants de son Ordre. Les *Correctoria* de Saint-Jacques étaient en cours de publication vers 1236 (2). Leur rédaction (3) suppose toute une école d'hellénisants analogue l'école d'hébreu et d'arabe que l'Ordre entretenait à Barcelone. N'oublions pas que le saint docteur fut en relations personnelles avec Guillaume de Merbœeke, le futur archevêque de Corinthe, qui, jeune encore, traduisit pour lui du grec, plusieurs des textes qui servirent de base à ses commentaires (4).

Ce qui n'est que pure possibilité devient une présomption lors qu'on suit son œuvre d'un bout à l'autre. Richard Simon semble ne l'avoir fait qu'insuffisamment, du moins à ce point de vue.

Nous n'insisterons pas sur les nombreuses étymologies (dont quelques-unes sont assez risquées) qu'il a semées un peu partout. Un indice plus significatif nous est fourni par ses réflexions sur le rôle de l'article en grec, et son absence dans la langue latine, dans la leçon Ire du chapitre 1er du commentaire sur saint Jean (5) et

(1) *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, ch. XXXIII, p. 470. Rotterdam, 1693.

(2) Cf. *Acta capitulorum gener. Ord. Præd.* Ed. Reichert, t. I. Romæ, 1898, p. 9. Ordination du chapitre généralissime de 1236 : « Volumus et mandamus ut secundum correctionem quam faciunt fratres quibus his injungitur in provincia (Francie), biblie alie ordinis corrigantur et punctentur. »

(3) Titre des Mss., conservés à la Bibliothèque nationale : « S. Biblia recognita et emendata... additis ad marginem variis lectionibus codicum mss. hebræorum, *græcorum*... »

(4) ECHARD. *Scriptores*, t. I, col. 390.

(5) Ed. Parm., t. X, p. 288. « Consuetudo est apud Græcos, quod cuilibet nomini apponunt articulum ad designandam discretionem quamdam : quia ergo in Evangelio Joannis in græco, huic nomini quod est verbum cum dicitur *In principio erat Verbum* et similiter huic nomini quod est Deus cum dicitur *Et Verbum erat* apud Deum, apponatur

sur la correspondance du génitif absolu des Grecs avec l'ablatif absolu des Latins, dans la leçon IIIe du chapitre IIe du commentaire sur l'Épître aux Romains (1). A ces indices il faut rattacher le fréquent usage des variantes grecques, les remarques critiques sur le mot: *prædestinatus* du commentaire sur le premier chapitre de l'Épître aux Romains (v. 4), sur le mot : *excitavi* du verset 17 du chapitre IXe de la même Épître, enfin la fréquence des apostilles : *ut habetur in græco, ut dicunt septuaginta*, etc., (vg. XI ad Hebræos, v. 21).

Dans le traité de *unitate intellectus*, à propos de la différence du sens et de l'intellect, saint Thomas donne la traduction la plus littérale qui soit du texte « Παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει (*De anima*, γ. 4. 429, 20), et insiste sur sa littéralité en ces termes : « Et habetur sic sequens littera in græco : Intus enim apparens prohibet extraneum et obstruit. » C'est, en effet, tout ce qui est dans le grec, exactement, et M. G. Rodier en traduisant : « Car [si l'intellect contient une forme propre, cette forme], se manifestant *à côté* de la forme étrangère [qu'il doit recevoir], empêche celle-ci [de se réaliser] et s'interpose (2) », est loin d'être aussi exact que le saint Docteur. Les textes cités dans cet opuscule que M. Piat considère justement à un autre point de vue « comme une œuvre de génie (3) » serrent d'ailleurs de très près le texte original. C'était nécessaire, puisqu'il s'agit d'un écrit polémique. Ce fut, en effet, un principe du saint Docteur que dans la polémique on ne devait se servir que du sens littéral (4).

Il affirme ailleurs que la traduction qu'il possède de l'Homiliaire de saint Jean Chrysostome est vicieuse (5). Comment le sait-il? Pour saint Denys, il abandonne parfois les deux versions dont il se sert (celle de Jean, abbé de Verceil et celle de Scot Origène), et rend le texte avec plus de clarté (6). Au deuxième chapitre des

articulus ut dicatur *ly* Verbum et *ly* Deus ad designandam eminentiam et discretionem Verbi ad alia verba, etc. »

(1) *Opera omnia*, ed. Parm., t. XIII, p. 29.

(2) *Traité de l'âme*, traduit et annoté par G. Rodier, t. I, p. 175. Paris, E. Leroux, 1900.

(3) *Aristote*, par CLODIUS PIAT. Paris, Alcan, 1903, p. 220.

(4) *In Sent. Prol.*, q. 1, a. 5, c.

(5) *In cat. aur. in Matth. epist. dedic.*, ed. Parm. t. XI, p. 2.

(6) « Sed frequentius, utroque interprete dimisso, Areopagitici textus reddit sensum nitidioribus propriis verbis ; ipsumque græcum videtur ipse aliquando aut alius ab ipso sciscitatus diligentius consuluisse. » RUBEIS. *Dissert. crit.*, VIII, 4, ed. Leonina, t. I, p. 136.

noms divins § διακέκριται δὲ, seul des cinq interprètes du pseudo-Denys que cite Rubeis, il rend adéquatement le sens du mot θεουργίας. Cela est d'autant plus digne de remarque que dans son commentaire des noms divins, il avait accepté la version θεωριας (cap. IIe, leç. VIe) sur la foi de Jean Sarracenus. Il corrige cette leçon dans la *Somme*, III p., q. XIX, a. I, obj. I. C'est dans la *Somme* que l'on trouvera également une discussion très avisée du sens du mot grec αρθρον. « In grammatica apud Græcos dicuntur articuli quædam partes orationis coaptatæ aliis dictionibus ad exprimendum earum genus, numerum et casum (1). » Celui qui a écrit ces lignes, avait tout au moins, semble-t-il, quelques notions de grammaire grecque.

Plus significative est la leçon de langue grecque que saint Thomas donne expressément au début du traité *Contra errores Græcorum* (qui excite si vivement la pitié de M. Denys Lenain). Après avoir dévoilé l'inexactitude de la version des Pères grecs que lui avait remise Urbain IV, saint Thomas en donne quelques exemples: « Le traducteur, dit-il, rend le mot λόγος par *sermo mentalis;* la langue latine l'exprime mieux par le mot *verbum.* Le mot ὑπόστασις est traduit par *essentialis persona*; ce qui est la cause de bien des ambiguïtés. Τρισυπόστατος est traduit Deus trinhypostases idest trinus essentialiter personalis; or, c'est absolument erroné de dire que Dieu soit trine essentiellement. Il eût suffi de rendre *hypostasis* par *personne.* » Puis. élevant la discussion à la hauteur d'une exposition d'herméneutique : « Beaucoup d'expressions, dit-il, qui sonnent bien dans la langue grecque ne rendent pas le même son en latin, ce qui fait que les Latins et les Grecs professent une même foi dans des termes différents. Les Grecs diront justement et catholiquement que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont trois hypostases : les Latins ne peuvent pas dire qu'ils sont trois substances, bien que le mot hypostasis soit à proprement parler le même mot que le mot latin substance. Car les Latins ont l'habitude d'employer substance pour désigner l'essence, dont les Grecs, comme les Latins, confessent l'unité en Dieu. C'est pourquoi, où les Grecs disent : trois hypostases nous disons : trois personnes, ainsi que s'exprime saint Augustin au

(1) *Sum. th.*, II^a II^ae, q. 1, a. 6, c.

livre VII *de Trinitate*. Il n'est pas douteux que de telles ambiguïtés ne se rencontrent fréquemment. Il est du rôle d'un bon traducteur, quand il expose les choses de la foi catholique, de garder le sens (sententiam) et de changer les termes selon le génie de la langue dans laquelle il traduit. Si, en effet, quand on expose en langage vulgaire un texte latin, on aboutit parfois à des erreurs en le prenant trop littéralemeut, à plus forte raison court-on le même risque lorsque l'on prend au mot des textes traduits d'une autre langue (1). »

L'ensemble de ces témoignages nous permet sans doute de conclure que saint Thomas n'a pas été le prisonnier de traductions quelconques que l'on s'imagine et qu'il a pu, quand il l'a voulu, tout en se servant des traductions et des traducteurs, confronter les traductions avec les originaux, de manière à se rendre compte personnellement de la valeur des traductions qu'il utilisait.

2. — D'ailleurs, — pour porter le débat sur un autre terrain, — les traductions dont il se servait n'était pas si défectueuses, qu'il ne put, dans la plupart des cas, s'en servir avec quelque sécurité. Il n'utilisait les anciennes versions qu'en collationnant toutes celles qu'il pouvait se procurer. Pour les psaumes il ne cite pas moins de trois traductions (2). La version d'Aristote dite de Frédéric II ne lui suffit pas : au témoignage de Guillaume de Tócco, il en fait faire une nouvelle, vraisemblablement assez complète (3). S'il retarda le commentaire du Traité de l'interprétation jusqu'à la fin de sa vie c'est qu'il attendait une meilleure version (4). Nous avons déjà parlé des expositions des Pères grecs

(1) *Op. omnia*. Opusc. 6 procemium. Ed. Parme, t. XV, p. 239. Cf. *Tract. de Trinitate Sum. theol.*, Iª, p. q. 29, a. 2.

(2) « Translationes sunt tres. Una à principio ecclesiæ terrenæ tempore Apostolorum et hæc vitiata erat tempore Hieronymi propter scriptores. Unde ad preces Damasi Papæ Hieronymus Psalterium correxit et hoc legitur in Italia. Sed quia hæc translatio differebat a græco, trantulit rursus Hieronymus ad preces Paulæ de græco in latinum et hoc Damasus Papa fecit cantari in Francia et concordat de verbo ad verbum cum græco. Post, quidam Sophronius aliquando disputans cum Judæis, cum dicerent Judæi aliqua non sic se habere, sicut ex secunda translatione psalterii introduxerat, dictus Sophronius rogavit Hieronymum ut Psalterium de hebræo in latinum transferret. Cujus petitioni annuit Hieronymus : quæ translatio concordat omnino cum Hebræo sed non cantatur ab aliqua Ecclesiâ : habetur tamen a multis. » *In Psalm.* Procemium, ed. Parm., t. XIV, p. 149.

(3) Guill. de Tocco. *Vita S. Thomæ*, ch. iv, n. 18. Apud Boll., 7 mart. : « quæ contineret clarius veritatem. »

(4) Rubeis. *Dissert. crit.*, ed. Leonina, p. 259.

qu'il fit traduire pour continuer la chaîne d'or (1). L'une de ces traductions fut sans doute celle du pseudo-Denys à laquelle il fait allusion dans sa *Somme*. « Littera hæc est de antiqua translatione quæ corrigitur per novam (2). » C'est à partir de ce moment que ses citations de Pères grecs se purifient de l'alliage que l'on y remarquait tout d'abord. Toute la dernière partie de la vie de saint Thomas témoigne d'un effort tenace et fructueux pour parvenir à la droite intelligence des philosophes et Pères de langue grecque (3).

Du reste les suffrages ne lui ont pas manqués à cet égard de la part de ses anciens critiques, de ceux qui lisaient encore ses œuvres avant d'en parler. Brucker rend hommage à cette activité industrieuse du saint docteur qui, dit-il, ne sachant pas le grec, a fait exécuter la meilleure version d'Aristote qui fut de son temps. D'une interprétation, ni bonne ni vraie, des *Ethiques* d'Aristote, dit un autre, il tira un bon et vrai sens. Son εὐστοχία compensait l'infériorité de ses versions, dit de nouveau Brücker. Et Renaudot, cité par Fabricius : « Lui qui ne pouvait lire Aristote que dans de telles versions, l'a souvent rendu avec plus de vérité, de vraisemblance tout au moins, non seulement que ceux qu'il suivait (les Arabes), mais que nombre de Grecs. » Nous avons dit ce qu'il faut penser de l'inexactitude de ces traductions ainsi que de la prétention de Launoi affirmant : græcæ linguæ imperitia tunc regnabat. Il ressort que les résultats de l'exégèse de saint Thomas sur ces traductions sont loués par des critiques qui ont été à même de les constater, et c'est tout ce qui nous importe dans leur témoignage.

Nous concluons que la documentation de saint Thomas n'a pas été, du fait de son inexpérience philologique, aussi dépourvue qu'on veut bien le dire. On se rappelle que nous n'entendons pas établir le définitif de son œuvre au point de vue documentaire et critique, mais seulement montrer qu'il a eu dans l'ensemble une connaissance assez exacte des documents tant scripturaires que conciliaires ou patrologiques, grecs et latins, pour que son œuvre théologique puisse être revue et restaurée par un retour plus

(1) *In Marcum* epist. dedic., *loc. cit.*

(2) I. p., q. 56, a. 1, ad I^um.

(3) Dans la lettre que l'Université de Paris écrit au Chapitre général des Frères Prêcheurs, après la mort de saint Thomas, on réclame en particulier le commentaire sur *Timée* de Platon, qu'il aurait commencé avant de quitter définitivement Paris



scientifique vers les sources. Pour cela il faut qu'elle en soit vraiment sortie et c'est, même au point de vue philologique, qui n'est qu'un point de vue subsidiaire, cè qu'en dépit de réelles lacunes nous avons des raisons sérieuses de maintenir.

II

L'INTERPRÉTATION MÉTAPHORIQUE DES TEXTES CHEZ SAINT THOMAS

Un préjugé assez répandu veut que les Théologiens du moyen âge, y compris saint Thomas, suivant en cela l'exemple des Pères, se servent indifféremment du sens littéral et des sens métaphoriques, dénommés par eux sens spirituel.

Au premier aspect, l'impression n'est pas des plus favorables La *Somme théologique*, par exemple, ne présente pas toujours dans ses *sed contra*, qui, pour le public, sont censés présenter l'unique argument d'autorité, une distinction bien nette du sens littéral et des sens métaphoriques. Ordinairement les textes sont mentionnés sans que rien permette de se rendre compte de la valeur précise que l'auteur y attache. On en trouve qui sont faibles ou ne correspondent que d'assez loin à la question qu'il s'agit de résoudre. Les commentaires d'Écriture sainte sont particulièrement déconcertants par la facilité avec laquelle les divers sens qu'admet l'herméneutique sont entremêlés. On pourrait allonger indéfiniment ce réquisitoire.

Nous croyons que cette première impression vient de deux causes : 1° de ce que l'on n'a pas une connaissance exacte des procédés herméneutiques de notre auteur; et aussi, 2° de ce qu'on le juge sans avoir une conscience suffisante du genre d'œuvre qu'il entend aborder et des procédés qu'il emploie en regard.

1° On ne saurait douter, en effet, que saint Thomas n'ait entendu adapter à sa Théologie une méthode d'exégèse précise. Tout d'abord, il fait preuve d'idées très arrêtées sur l'importance du sens littéral. « Ex solo sensu litterali potest trahi argumentum (1), »

(1) I p., q. 1, a. 10, ad Ium.

dit-il, dans l'article 10 de la question méthodologique qui sert de préambule à la *Somme théologique*. Et dans le lieu parallèle du commentaire sur le Maître des sentences : « Ad destructionem errorum non proceditur nisi per sensum litteralem, ... unde et Dionysius dicit (in Epist. ad Titum in princ.) quod symbolica theologia non est argumentativa (1). » Le sens littéral est, pour lui, celui qui ressort des mots eux-mêmes : « Manifestatio autem quæ est per verba facit sensum historicum sive litteralem ; unde totum id ad sensum litteralem pertinet quod ex ipsa significatione verborum recte accipitur (2). » Le sens littéral de l'Écriture est nécessairement vrai : « Sensui litterali Sacræ Scripturæ nunquam potest subesse falsum (3). » On le détermine par simple examen ou par comparaison : « Nam historia est cum simpliciter aliquid proponitur... analogia vero cum veritas unius scripturæ ostenditur veritati alterius non repugnare (4). » Ces textes et d'autres que nous pourrions citer, montrent que, pour saint Thomas, le sens littéral était un sens à part, distinct de tous les autres, et d'une importance majeure.

Il admettait cependant l'existence de sens figurés, aussi réels et vrais en soi que le sens littéral. C'était, selon lui, une propriété de la sainte Écriture qu'elle ne partageait avec aucune autre science ou littérature. « In nulla scientia, humana industria inventa, proprie loquendo, potest inveniri nisi litteralis sensus ; sed solum in ista scriptura cujus Spiritus Sanctus est auctor, homo vero instrumentum (5). » C'est que Dieu peut adapter, en vue de signifier quelque chose, non seulement des mots (comme l'homme), mais aussi les choses mêmes signifiées par les mots : « Et ideo cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia quod ipsæ res significatæ per voces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio qua voces significant res pertinet ad primum sensum qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio quà res significatæ per voces iterum res alias significant dicitur sensus spiritualis, *qui super litteralem fundatur et eum supponit* (6). »

(1) *In Mag. Sent. Prol.*, q. 1, a. 5, c. — Cf. Quodlibet VII, a. 14, ad 4.
(2) Quodlibet VII, a. 15, c.
(3) I p., q. 1, a. 10, ad 3.
(4) *Ibid.*, ad IIum.
(5) Quodlib. VII, a. 16, c.
(6) I p., q. 1, a. 10, c.

Ces derniers mots sont à retenir. Ils marquent à quelle condition saint Thomas entend toujours se servir du sens spirituel, qu'il soit allégorique, moral ou anagogique. D'ailleurs, il est, sur ce sujet, très affirmatif : « La coexistence de plusieurs sens, répète-t-il, ne peut engendrer d'équivoque, puisque leur point de vue est différent. Tout sens est fondé sur le sens littéral, duquel seul on peut argumenter, et non des allégories : c'est l'enseignement de saint Augustin. La sainte Écriture n'éprouve aucun dommage de cette restriction, car il n'est aucune des vérités nécessaires à la foi exprimées au sens spir tuel qui ne se rencontre à un autre endroit au sens littéral (1). » Et ailleurs, exposant la raison pour laquelle on ne peut argumenter du sens spirituel : « Ce n'est pas manque d'autorité, déclare-t-il, que l'on ne peut tirer un argument efficace du sens spirituel ; cela vient de la nature même des similitudes sur lesquelles il se fonde, car une chose peut être semblable à plusieurs, et l'on ne pourrait sans sophisme conclure à l'une d'elles d'une façon déterminée (2). » Bien entendu, si l'on rapporte le sens spirituel à l'auteur divin, il est pour lui littéral : « Quia vero sensus litteralis est quem auctor intendit, auctor autem Sacræ Scripturæ Deus est qui omnia suo intellectu comprehendit, non est inconveniens, ut dicit Augustinus (12 *Confess.* c. XVIII, XIX, XX, XXIV, XXXI), si etiam secundum litteralem sensum in una littera scripturæ plures sint sensus (3). » Mais le sens spirituel n'est pas littéral pour nous. Pour le devenir il faudra le confronter avec d'autres textes qui le contiennent au sens littéral proprement dit, l'éclairer par le sentiment de la Tradition, surtout de la Tradition primitive, s'adresser enfin à l'autorité de l'Église qui seule peut être substituée adéquatement à Dieu pour l'intelligence des sens divers qu'Il a pu cacher sous un même texte (4). On voit, par cet exposé, si l'on peut dire que saint Thomas n'a pas eu une juste idée de l'interprétation documentaire et qu'il a sacrifié au sens métaphorique et accommodatice. C'est avec la clé que nous venons de donner d'après lui-même qu'il conviendrait de le lire avant de porter sur sa méthode d'interprétation un jugement précipité.

(1) I p., q. 1 ad I^um^. Cf. Quodlibet VII, a. 14, ad I^um^ et III^um^.
(2) Quodlibet VII, a. 14, ad 4.
(3) I p., q. 1, a. 10, c. — Cf. Quodlibet VII, a. 14, ad 5.
(4) IIa IIae, q. 1, a. 9 et 10.

2° Dans ses commentaires sur l'Écriture sainte saint Thomas a pris soin de nous indiquer à quel point de vue il se plaçait pour interpréter le texte. C'est ainsi qu'au début de son commentaire sur Job il nous avertit qu'il en poursuivra le sens littéral, saint Grégoire s'étant acquitté de l'interprétation mystique de ce livre « d'une manière qui ne laisse plus rien à faire après lui (1). » Il procède tout autrement pour les Psaumes. Théodore de Mopsueste ayant été condamné pour avoir soutenu qu'entendre les Écritures du Christ était adaptation pure et sans fondement, le Docteur Angélique prend pour règle de son commentaire des Psaumes la recommandation de saint Jérôme, qui veut que les choses rapportées dans les Écritures soient exposées comme des figures du Christ ou de l'Eglise « quam (regulam) servabimus in Psalmis (2). » Le sens figuratif est également le point de vue de l'*Expositio in Canticum canticorum* et du commentaire *In Isaïam*. Les Évangiles de saint Matthieu et de saint Jean et les Épîtres de saint Paul sont envisagés au point de vue de l'exégèse littérale. La *Catena aurea* utilise intentionnellement les divers sens scripturaires : « Fuit autem mea intentio in hoc opere non solum sensum prosequi litteralem, sed etiam mysticum ponere ; interdum etiam errores destruere, necnon confirmare catholicam veritatem. Quod quidem necessarium fuisse videtur quia in Evangelio præcipuè forma fidei catholicæ traditur et totius vitæ regula christianæ (3). » On le voit, si l'on éprouve quelque gêne en rencontrant dans un même commentaire sens littéral, moral, anagogique, figuratif entremêlés, c'est que l'on ne s'est pas placé suffisamment au point de vue de l'Auteur. Saint Thomas, lui, savait parfaitement où il en était, et il appliquait consciencieusement les principes que nous avons rapportés.

C'est ce que démontre l'examen de ses œuvres dogmatiques. Ici il s'agit non plus d'exposer les utilités multiples de l'Écriture sainte, mais de prouver. Or, si l'on remarque à l'égard des questions libres une certaine largeur dans le choix des *sed contra* et dans leur exégèse, en sorte que le texte semble parfois plutôt une sorte d'épigraphe destinée à mettre en saillie la conclusion, qu'une

(1) *In Job. Prol.*, ed. Parm., t. XIV. p. 2.
(2) *In Ps. Dav.*, Procemium, ed. Parm., t. XIV, p. 149.
(3) *In Matth. epist. dedic.*, ed. Parm., t. XII, p. 2.

preuve, c'est tout autre chose lorsqu'il s'agit des questions où le dogme est intéressé. Ici saint Thomas joue serré et ne se permet aucune liberté accommodatice. Les exemples en sont très nombreux. Le traité de la *Trinité* et celui de l'*Union hypostatique*, par exemple, ne contiennent presque que des textes pris au sens littéral. Sans doute, cette littéralité n'est pas selon toutes les exigences de la critique documentaire. Saint Thomas estime que la tradition est un critère valable, quoique externe, pour découvrir le sens littéral, souvent indécis et plutôt virtuel qu'actuel dans le texte considéré isolément. Mais cette méthode n'est-elle pas suggérée par la nature même des choses : « Qui fuerunt propinquiores Christ ante vel post plenius (ailleurs : distinctius) mysteria fidei cognoverunt (1). » C'est à cette loi de bon sens exégétique que fait allusion cet autre texte : « Les anciens docteurs pouvaient mieux que nous réfuter les opinions des Gentils, parce qu'ils pouvaient mieux les connaître ayant été Gentils ou vivant au milieu d'eux (2). » Le critère externe ne remplace pas celui qui naît de l'évidence objective des textes, mais là où celle-ci est insuffisante, il semble qualifié pour la suppléer. Sous le bénéfice de cette observation je crois que l'on peut maintenir, sans crainte d'être démenti, la littéralité générale et le sérieux absolu de l'exégèse scripturaire de saint Thomas, lorsqu'il traite de questions dogmatiques. Il a pu se tromper, ou être trompé par des erreurs de copie, par exemple pour le texte : qui prædestinatus est filius Dei, dans l'interprétation duquel il se retourne comme un vrai Protée, disait Erasme (3), ou pour le texte : in quo omnes peccaverunt. S'il a parfois entremêlé le sens littéral et le sens mystique, comme dans le chapitre XVIII de l'opuscule *de Angelis* qui renferme sa documentation sur la spiritualité des Anges, c'est peut-être en vertu du principe que l'on peut se servir de textes au sens spirituel là où d'autres textes disent de même au sens littéral. « Consuevit scriptura, » dit-il. Il ne s'est en tout cas pas trompé en prenant pour guide de son interprétation saint Denys, le premier Père chez qui on trouve une notion tout à fait nette de cette spiritualité des anges. Dans l'en-

(1) IIa IIae, q. 9, a. 2.

(2) *Contra gent.*, I, c. II.

(3) Cité par RUBEIS, ed. Leonina, t. I, p. 322. — « Dictu mirum est quam se torqueat hoc loco Thomas Aquinas vir alioquin non suo tantum sæculo magnus... » (D. ERASMUS Roterd. *Opera omnia*, t. VI. Lugduni, 1705, col. 534.)

semble, son exégèse, lorsqu'il s'agit du dogme, est une application intentionnellement rigoureuse du principe posé par lui : *ex solo sensu litterali efficax trahitur argumentum* (1).

Nous pouvons donc conclure que ni la conscience de la valeur fondamentale du sens littéral en exégèse, ni la pratique de la méthode d'interprétation textuelle qui résulte de la conscience de cette valeur, n'ont fait défaut à saint Thomas. Si l'on s'y trompe c'est que l'on se contente d'un examen superficiel de son œuvre, c'est que l'on manque du doigté nécessaire, c'est que l'on n'a pas suffisamment pénétré les dessous très étudiés, très savamment aménagés d'une doctrine que les seuls profanes ont la naïveté de croire simple.

III

SAINT THOMAS ET LES A-PRIORI DOGMATIQUES

On insiste, et l'on assure, quoi qu'il en soit des intentions, que la réalisation n'a pu être à hauteur en raison des à-priori dogmatiques, des « préjugés catholiques », avec lesquels saint Thomas lisait les documents. Comment le sens littéral des textes pourrait-il se révéler à des théologiens qui ont leur siège fait d'avance ! Intusapparens prohibet extraneum, dirait un scolastique, ou encore : Talis unusquisque est talis finis videtur ei. Le texte n'est plus entre de telles mains qu'un instrument destiné à servir un dogme fixé d'avance. Notre époque, la première, a pu arriver à l'intelligence littérale des textes, en substituant au point de vue dogmatique le point de vue critique de l'histoire.

Ainsi que nous l'avons fait jusqu'ici, nous concédons volontiers la justesse de l'objection dans nombre de cas de détail. Nous avons déjà fait allusion à cette habitude, aujourd'hui encore en usage chez nombre de prédicateurs, et qui consiste à prendre un texte, moins pour prouver, que pour y voir, sous une formule coutumière, une expression concentrée, nerveuse, de sa pensée. Sûrs de leur foi et de celle de leurs disciples, les théologiens du moyen

(1) Ed. Parm., opusc. 14, t. XVI.

âge ont parfois donné dans ce travers, imitant en cela les Pères. C'est le sens accommodatice, le dernier de tous parce qu'il ne prouve rien. Saint Thomas le connaissait bien et en faisait peu de cas.

De même, l'on constate chez saint Thomas comme chez beaucoup de théologiens catholiques, un souci exagéré de tout concilier « conciliare antilogias », de donner par exemple un *bon sens* à un texte qui ne le supporte que difficilement. Exemple les textes des Pères touchant la matérialité relative des Anges que saint Thomas n'accorde pas (1). Autre exemple : le parti qu'il tire du texte cité par M. Denys Lenain en faveur de la forme indicative de l'absolution sacramentelle.

Mais, c'est là moins une tare théologique qu'une faiblesse humaine. « On couche volontiers les dicts d'aultruy, à la faveur des opinions qu'on a préjugées en soy : à un athéïste tous escripts tirent à l'athéisme ; il infecte de son propre venin la matière innocente (2). »

Je n'en veux pour preuve que le cas *omni exceptione major* de M. Harnack, pris l'autre jour en flagrant délit d'imposer une essence réduite au Christianisme au nom de principes d'école. On peut dire, qu'au point de vue des faits, des *conférences sur l'Essence du Christianisme* il ne reste désormais que miettes. C'est l'un des bons côtés du livre de M. Loisy. Nous avions nous-même remarqué dans un coin de l'histoire dogmatique, où l'on nous reconnaîtra peut-être quelque compétence, les étrangetés documentaires du même M. Harnack en ce qui concerne l'œuvre des scolastiques et spécialement de saint Thomas (3). Si j'en crois le témoignage de quelqu'un de renseigné, l'on peut dire que l'exégèse protestante allemande (au rebours, paraît-il, de l'anglaise, bien plus positive) est infestée de ce vice constitutionnel des à-priori philosophiques ou même simplement fantaisistes. Il faudrait peut-être conclure de cet état de choses qui se manifeste au sein de la critique documentaire la plus select, qu'il est bien difficile d'être pur historien critique, et que ceux qui revendiquent si haut ce titre sont, plus souvent qu'il ne serait permis, de ces hommes

(1) *Sum. theol.*, I, q. 51, a. 1, ad 1, où saint Bernard pouvait être lâché aussi bien qu'Origène et saint Augustin.

(2) Montaigne. *Essais*, II, 12. *Apol. de Raymond Sebond*, 2e partie, commencement.

(3) Par exemple, la prétention de rattacher la doctrine de la création de saint Thomas au panthéisme néoplatonicien et origéniste. *Lehrbuch der Dogmengesch.*, t. III, Fribourg, 1897, p. 470-471.



« qui ont pignon sur rue et toujours leur moi à la bouche ». N'y aurait-il pas à côté d'une critique historique sérieuse et modeste un bluff historique et critique dont seraient victimes les plus savants, parfois les plus titrés? Tout est à craindre après l'aventure de M. Harnack. Et la leçon de psychologie humaine qui en résulte est une leçon de modestie et d'indulgence pour ceux qui, moins outillés, ont davantage péché : *Errare humanum est.*

D'ailleurs, il n'est pas exact que saint Thomas ne se soit pas soucié du sens qui ressortait pour les textes de leur milieu historique. La préface du commentaire sur Job fait preuve de préoccupations très nettes à cet égard : « Fuerunt autem aliqui quibus visum est quod iste Job non fuerit aliquid in rerum naturâ, sed quod fuerit quædam parabola conficta, ut esset quoddam thema ad Providentiæ disputationem. » Saint Thomas estime que cette opinion n'est pas conforme à d'autres passages de la sainte Ecriture (Ezechiel, XIV, et Epist. Jac. V, II), mais il dégage son commentaire de cette question d'historicité « non multum refert, utrum sic vel aliter fuerit, ad intentionem libri » ; — « et quis fuerit libri hujus auctor utrum scilicet ipse Job hunc librum conscripserit, de se quasi de alio loquens, an alius de eo ista retulerit, non est præsentis intentionis discutere (1) ». L'historicité du livre n'est d'ailleurs pas telle pour son commentateur, qu'il ne consente à regarder l'apparition de Jéovah qui y est consignée comme une inspiration subjective (2). D'une manière générale, il s'en rapporte à saint Jérôme, pour fixer le milieu historique des écrits du Nouveau Testament. Il n'a pas soupçonné, cela va sans dire, ces perspectives que l'œil des critiques contemporains découvre ou croit découvrir dans le plan apparemment uni des documents évangéliques. Peut-on l'en plaindre lorsque l'on voit les résultats de ces curieuses investigations aboutir à des divergences aussi déconcertantes que celles par exemple qui se manifestent dans l'intelligence du texte : *Confiteor tibi pater*, entre des exégètes comme Harnack et M. Loisy. En ce qui concerne les Pères, les hérésies, les Conciles, il les a replongés autant qu'il a pu dans leur milieu. Un exemple insigne de ce soin nous est fourni par le commen-

(1) *In Job. Prol.*, ed. Parm., t. XIV, p. 2.
(2) *Ibid.*, c. XXXVIII, l. I, p. 126.

taire sur Denys l'Aréopagite. Sans doute le saint Docteur n'a pas démasqué son pseudo-aréopagitisme, mais il a fait de son style et et du caractère de ses œuvres une étude approfondie. « Stylo et modo loquendi platonicorum utitur qui apud nos est inconsuetum. » « Consentit cum platonicis in hoc quod posuit vitam, etc., separatam; dissentit in hoc quod ista principia dicit non esse diversa. » Nul n'a plus profondément reconnu l'entreprise spécifique de Denys, qui est de réduire les idées de Platon ou les Eons des Gnostiques à n'être plus que des noms divins ou des hiérarchies angéliques (1). Son habitude est, d'ailleurs, en quelque thèse que ce soit, de commencer par rappeler les différentes positions théologiques ou philosophiques qui se sont manifestées à cet égard (2). Il ne prend parti qu'en connaissance de cause, sans doute par une réminiscence de ce procédé qu'il attribue à l'Église elle-même s'avançant d'un pas lent entre les erreurs d'Arius et de Sabellius, d'Eutychès et de Nestorius, d'Origène et des Arméniens : « Sancta verò et apostolica Ecclesia inter errores contrarios media lento passu incedit (3). » Mais rien n'égale en vérité cette leçon d'histoire du dogme qu'il nous fait au commencement de ce traité contra Græcos, si maltraité par M. Denys Lenain :

« A mon avis, les difficultés que les modernes rencontrent dans les textes des saints grecs proviennent de deux causes : en premier lieu, les erreurs en survenant permettent aux saints Docteurs de l'Eglise de s'exprimer avec plus de circonspection pour les dissiper. Ainsi, les docteurs antérieurs à Arius n'ont pas aussi expressément parlé de l'unité de l'essence divine que ceux qui sont venus après lui. On peut faire une constatation semblable sur un seul et même docteur. Augustin, dans les livres qu'il édita après les débuts de l'erreur de Pélage, parle plus prudemment du pouvoir du libre arbitre que dans les livres antérieurs à cette erreur. Dans ceux-ci, en défendant la liberté contre les Manichéens, il donna des armes aux Pélagiens, adversaires de la grâce divine. Il n'est donc pas étonnant, que des docteurs modernes, venant après diverses erreurs, s'expriment plus correctement et plus sûrement au sujet de la foi, afin

(1) *De Div. Nom. prol.*, ed. Parm., t. XV, p. 259.
(2) Cf. *Contra Gentes*, l. IV, cap. IV, V, VI.
(3) Declarat. quorumd. artic. contra Armenos, ad cant. Antioch. Opusc. 2, cap. IX, ed. Parm., t. XVI, p. 93.

d'éviter toute hérésie. Et donc, si nous trouvons chez les anciens docteurs des affirmations moins sûres que chez les modernes, ne les méprisons pas pour cela : n'amplifions pas ce qu'elles renferment de défectueux : expliquons le (1). »

« Nec etiam ea extendere oportet, sed exponere reverenter ». Voici deux esprits en présence et deux programmes d'exégèse. Le premier résume bien l'attitude de certains critiques. Un texte est donné dans sa teneur brute, quel qu'il soit. Ce texte est un fait. Il possède à l'égal d'un autre. *Extendere oportet* : il faut l'étaler, lui faire prendre dans le développement du dogme et de la théologie une importance égale à tous les autres textes, le regarder comme un éternel *sed contra* témoignant contre l'usurpation des interprétations postérieures (2). Le second représente l'attitude traditionnelle. La teneur brute d'un texte est sans doute à considérer; dans certains cas irréductibles elle restera comme une objection ou une hérésie ; mais, pour trouver sa vraie signification, il faut la considérer dans son développement postérieur. On ne juge pas de ce que contient un germe par le germe lui-même ; ce qui est en puissance est innommable, disait Aristote, parce que, comme tel, inconnaissable. La puissance se connaît par son acte. C'est l'arbre que l'on reconnaît la virtualité de la graine. Or, un texte dogmatique c'est une semence jetée dans l'esprit humain par la révélation divine : ce n'est pas un caillou sans développement qui puisse le faire reconnaître. De ce point de vue, le déve-

(1) « Quod autem aliqua in dictis Græcorum Sanctorum inveniantur quæ modernis dubia esse videntur, ex duobus æstimo provenire : Primo quidem, quia errores circa fidem exorti occasionem dederunt Sanctis Ecclesiæ Doctoribus ut ea quæ sunt fidei, majori circumspectione traderent ad eliminandos errores exortos ; sicut patet quod Sancti Doctores qui fuerunt ante errorem Arii non ita expresse locuti sunt de unitate divinæ essentiæ sicut doctores sequentes : et simile de aliis contingit erroribus ; quod non solum in diversis Doctoribus, sed in uno egregio Doctorum Augustino expressè apparet. Nam in suis libris quos post exortam Pelagianorum hæresim edidit, cautius locutus est de potestate liberi arbitrii quam in libris quos edidit ante prædicti erroris ortum : in quibus libertatem arbitrii contra Manichæos defendens, aliqua protulit quæ in sui defensionem erroris assumpserunt Pelagiani, divinæ gratiæ adversantes, Et ideo non est mirum, si moderni fidei doctores post varios errores exortos, cautius et quasi elimatius loquuntur circa doctrinam fidei, ad omnem hæresim evitandam. Unde, si aliqua in dictis antiquorum Doctorum inveniantur quæ cum tantâ cautelà non dicantur quantum a modernis servatur, non sunt contemnenda aut abjicienda ; sed nec etiam ea extendere oportet, sed exponere reverenter. » *Contra errores Græc.*, Procem., ed. Parm., t. XV, p. 239.

(2) Ainsi le texte : « non præteribit generatio hæc donec omnia hæc fiant » (Matth., xxiv, 34), suffira à établir les courtes vues de la science du Messie et la perspective rapprochée dans laquelle il voyait la catastrophe eschatologique.

loppement postérieur de la tradition est le critérium imposé de la signification des textes qui se contredisent. *Ab actu ad posse valet consecutio*. Pour avoir l'intelligence d'un texte il faut consulter l'histoire, cela est vrai, mais surtout l'histoire postérieure. Pour connaître le contenu du dogme primitif il faut regarder le dogme actuel dérivé de lui comme la fin à laquelle il tendait obscurément et comme à tâtons. Rien n'éclaire une virtualité comme la plénitude réalisée de son actuation (1).

Mais, il faut admettre que le dogme est un véritable germe, et c'est ce à quoi se refusent les critiques incrédules. Au fond, car il ne faut pas se payer de mots, les deux attitudes caractérisées par ces deux mots *extendere*, *exponere reverenter* correspondent moins à deux états scientifiques d'esprit, car l'une et l'autre peuvent être scientifiques, qu'à deux conceptions *a priori* de l'histoire religieuse. Pour l'incrédule, cette histoire, même la chrétienne, est une histoire humaine; c'est l'histoire des idées ou billevesées dogmatiques qui ont émergé, à une suite d'instants donnés, dans le cerveau humain : histoire sans continuité substantielle, faite d'à-coups, de raccrocs, d'efforts hétérogènes, de tâtonnements inconscients, sans loi qui la dirige, en dehors des lois connues de la psychologie purement humaine, au gré desquelles le dogme évolue. Comme tel, le dogme n'a pas de vie propre. C'est un parasite intellectuel, un appendice tératologique, selon quelques-uns. Chacune de ses manifestations a donc sa valeur propre et absolue en soi. Pour le croyant, au contraire, l'histoire du dogme chrétien est l'histoire d'un germe d'essence supérieure. Le Dieu qui connaît toute vérité a mis dans le dogme primitif la loi de tout son développement, comme dans la semence se trouve la loi du développement total de la plante. Il ne saurait y avoir qu'une seule bonne manière pour le dogme, de se développer, celle qui correspond à l'intelligence qu'en a eue Dieu dès le principe, celle qui manifeste la pensée du Dieu révélateur. Qui nous la dira? Ce sera Dieu lui-même s'il intervient, et le croyant estime qu'il intervient en effet par l'Église, d'une manière authentique. Ce sera encore le fait du développement lui-

(1) « On devrait logiquement interpréter l'état primitif de chaque doctrine à l'aide de la doctrine elle-même qui a été fixée en dernier lieu. » Newman, *Hist. du développ. de la doctrine chrétienne*, Paris, 1848, p. 161. Tout ce chapitre est à lire.



même, saisi non pas dans quelques singularités excentriques, mais dans l'ensemble de sa croissance, laquelle, étant conduite par la providence spéciale du Dieu révélateur, doit porter la marque de sa loi originelle. Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus. En un mot, pour savoir ce que renfermait la virtualité du dogme primitif, il faut regarder ce qu'il est devenu.

Entre ces deux à-priori, l'à-priori de l'incrédule et l'à-priori du chrétien lequel choisir? C'est une question de foi et de motifs de crédibilité. Ce n'est plus une question d'exégèse. Entre catholiques la question ne saurait être discutée, et, partant, le droit à l'interprétation de la teneur primitive des documents par la tradition postérieure n'est pas contestable. D'ailleurs cette interprétation ne laisse pas dans un certain sens d'être historique et documentaire. Seulement, au lieu de tout trancher au nom de documents collatéraux, ce qui suffirait pour une pensée humaine, le théologien fait appel aux documents postérieurs qui sont l'aboutissant normal, parce qu'il est providentiel, de la virtualité des premiers.

Saint Thomas a remarquablement mis en lumière ce point de vue, seul catholique, de l'histoire du dogme. « Il y a deux manières d'entendre le progrès d'une connaissance, dit-il. Le progrès peut avoir lieu du côté de celui qui enseigne : c'est un auteur qui s'instruit, ce sont plusieurs auteurs qui se succèdent, chacun ajoutant à l'acquis de ses devanciers. C'est de cette manière que progressent les sciences qui sont le fruit du génie inventif de l'homme. Il est un autre progrès qui se tient tout entier du côté du disciple. Le maître, qui possède intégralement son art, n'en livre pas du premier coup toutes les données à son disciple, car il ne pourrait les saisir : il condescend graduellement à sa capacité. Et c'est ainsi que les hommes des diverses époques, ont progressé dans la connaissance de la foi. D'où, l'apôtre, dans l'Epître aux Galates (cap. III), compare l'Ancien Testament à la jeunesse (1). »

Cette loi de développement de la doctrine de la foi rentre d'ailleurs dans la loi de tout progrès et n'en est qu'un cas spécial : « Deux causes sont exigées pour la production physique des êtres : un agent efficient et une matière. Si l'on recherche la cause active

(1) II IIae, q. 1, a. 7, ad. IIum.

d'une production on trouve cette cause parfaite dès le principe : car la nature doit s'originer à ce qui est parfait; comment sans cela ce qui est imparfait serait-il amené à sa perfection ? Mais si l'on envisage cette production du côté de l'élément matériel, c'est l'imparfait qui apparaît tout d'abord et c'est dans ce sens que la nature va de l'imparfait au parfait. Dans la révélation la cause active c'est le Dieu qui, de toute éternité, a la science parfaite : l'homme n'est pour ainsi dire qu'une matière subissant l'influence de son action: et c'est pourquoi, *dans les hommes*, il a fallu que la connaissance de la foi progressât de l'état d'imperfection à l'état parfait (1). » La conclusion, est que les Docteurs et les Pères de la foi, compris dans ce plan providentiel, ont reçu les connaissances qui étaient nécessaires pour un temps et un peuple donnés, claires ou figuratives, selon les besoins de la manifestation de l'esprit (2).

Il résulte de cette idée que la substance du dogme est déterminée dès le principe et que son progrès n'est que l'explication, aux regards des hommes, de ce que Dieu y voyait et y avait mis dès l'origine. Ce n'est pas un changement, une ascension vers de nouveaux dogmes hétérogènes aux premiers : c'est un simple passage de l'implicite à l'explicite. « Dicendum est quod quantum ad substantiam articulorum fidei non est factum eorum augmentum per temporum successionem : quia quæcumque posteriores crediderunt continebantur in fide præcedentium Patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem crevit numerus articulorum : quia quædam explicite cognita sunt a posterioribus quæ a prioribus non cognoscebantur explicite (3). »

Le rôle de l'Eglise elle-même consiste à manifester la foi et non à l'augmenter. « In omnibus symbolis eadem fidei docetur veritas : sed ibi oportet populum diligentius instrui de fidei veritate ubi errores insurgunt... et hæc fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola quæ in nullo alio differunt, nisi quod in uno plenius explicantur quæ in alio continentur implicite, secundum quod exigebat hæreticorum instantia (4). » Le symbole postérieur

(1) II II^ae, q. 1, a. 7, ad 3.

(2) *Ibid.* Ces textes regardent directement le progrès de la foi dans l'Ancien Testament. Tout invite à les appliquer au Nouveau Testament, comme l'a remarqué Schaezler, *Introd. in S. Theol.*, p. 148-150.

(3) II II^ae, q. 1, a. 7, c. — Cf. I^a P., q. 36, a. 2, ad 2. — II^a II^ae, q. 174, a. 6.

(4) II^a II^ae, q. 1, a. 9, ad. II^um.

ne détruit donc pas le précédent, mais l'expose (1). Ainsi le symbole de Nicée vis-à-vis de celui des Apôtres (2). A plus forte raison le rôle de la tradition qui s'exprime dans des organes moins expressément authentiques, comme les interprétations des Pères, des docteurs, des théologiens, devra-t-il être un rôle explicatif. C'est en ce sens qu'il convient de faire appel aux théories dogmatiques pour *éclairer* le contenu des données primitives. On voit que saint Thomas en a une conscience très nette.

Cela suffit pour le justifier, et pour justifier les Théologiens catholiques qui ont usé du même tempérament, d'avoir substitué au point de vue historique pur ce que l'on nomme les à-priori du dogme, ce qui n'est en réalité qu'un point de vue historique plus complet et plus vrai parce qu'il embrasse la totalité de l'histoire et n'abstrait pas du principe directeur de son évolution. La donnée révélée n'a pas pour critère unique le document contemporain ; elle s'éclaire aussi et surtout par le document postérieur lorsque celui-ci représente son développement normal, opéré sous l'action providentielle de l'Esprit, auteur de la Révélation, et qui seul est capable de manifester authentiquement la pensée qu'Il avait en révélant.

Evidemment, cette méthode a ses dangers. Partout où intervient une idée directrice, il y a à craindre une immixtion indue. Serait-ce un cas d'une semblable immixtion qu'offrirait l'opinion de saint Thomas à laquelle nous avons plusieurs fois fait allusion, sur la forme indicative de l'Absolution? Saint Thomas aurait-il été trompé sur le sens du Quodcumque solveris par la tradition courante de son époque. C'est, on se le rappelle la pensée de M. Denys Lenain. Aussi bien, encore que l'intérêt soit minime, convient-il maintenant d'y répondre. *Ab uno disce omnes* (3).

Une lecture même rapide, de l'opuscule *De forma absolutionis* fait voir que la question n'a pas été résolue par saint Thomas aussi simplement que le pense et le dit notre auteur. Autant qu'on peut le conjecturer d'après les objections que prête saint Thomas à son contradicteur, la question agitée n'était pas une question de formules. En prenant parti pour la forme déprécative l'auteur du libelle entendait ébranler l'efficacité de l'absolution sacramentelle.

(1) *Ibid.*, ad 4.
(2) *Ibid.*, ad 5.
(3) Cf. *Rev. Thom.*, 1903, p. 208.

A l'appui de sa thèse il apportait des arguments comme ceux-ci : « La rémission des péchés se fait par la grâce que l'homme ne peut donner (1). » « Si le pouvoir des clefs, qui est dans le ministre s'étendait à l'absolution des fautes, ce serait par une action efficiente, ce qui appartient à Dieu seul » (2). « C'est une témérité de déclarer quelqu'un absous de tous ses péchés, car il faudrait être un ange de Dieu (3). » « C'est téméraire à un prêtre de dire : Je te déclare absous, puisqu'il ne sait pas si Dieu a absous (4). » « Il faudrait pour dire : Je te déclare absous, une révélation (5). » Ces objections, et d'autres, montrent que l'auteur du libelle ne combattait pas une formule, mais bien l'efficacité même de l'absolution sacramentelle, que la question de formule était pour lui solidaire d'une question beaucoup plus grave, celle de l'efficacité de la forme du Sacrement. Or, c'est contre cette prétention que saint Thomas accumule tous ses efforts, c'est elle qu'il déclare téméraire à juste titre, et c'est parce que son auteur la regardait comme liée à la question de formule, qu'il englobe les deux dans une même réprobation. L'Église a ratifié ce qu'il y avait d'essentiel dans l'affirmation de saint Thomas et dans son intelligence du texte *quodcumque solveris*. M. Vacant, dans son savant article sur la forme déprécatoire de l'absolution (6), estime que les formules déprécatoires ne sont valides que si ces formules sont équivalentes, pour le sens, à la forme : Ego te absolvo. Saint Thomas ne s'est donc pas trompé dans son intelligence du *Quodcumque solveris*, ratifiée par les Conciles de Florence et de Trente.

J'ajoute qu'il n'a pas dit davantage que son adversaire parlait de choses qu'il ne connaissait pas. Il est vrai qu'il a répondu à l'objection formulée ainsi : « Il n'y a pas trente ans que *tous* se servaient de la formule déprécative : Absolutionem et remissionem, » en demandant à son contradicteur « comment il pouvait se rendre garant de *tous* sans les avoir vus (7) ». C'était dire qu'il savait pertinemment à quoi s'en tenir là-des-

(1) Ed. Parm., t. XVI, p. 297.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, p. 298.
(5) *Ibid.*
(6) *Dictionnaire de Théologie catholique*, fasc. I, p. 250.
(7) *Opusc. de forma abs.*, c. v, ed. Parm., t. XVI, p. 299.

sus (1). Une coutume universelle, datant de trente ans, n'est pas si ancienne qu'un homme d'une quarantaine d'années ne puisse en avoir entendu parler, surtout s'il s'agit d'une institution qui touche de très près la pratique de la vie chrétienne. D'ailleurs ce n'est pas la réponse complète de saint Thomas. Ce n'en est que le résumé faisant face au résumé de son contradicteur. Pour comprendre ce résumé il faut nous reporter plus haut, à la deuxième et à la quatrième objection du chapitre II de l'opuscule. L'auteur du libelle avait invoqué le sentiment du maître des sentences, de maître Guillaume d'Auxerre, de maître Guillaume de Paris, du cardinal Hugues. « De quibus quod ita senserint non constat, » dit saint Thomas. Et il ajoute : « Mais quoi qu'il en soit, leur autorité portera-t-elle préjudice au Maître, qui a dit à Pierre : Quodcumque solveris..... » Puis, opposant maîtres à maîtres : « S'ils vivaient encore pourraient-ils prévaloir contre l'opinion commune des maîtres régents de Paris qui estiment, au contraire, que sans ces paroles : Ego te absolvo, l'absolution déprécative n'a pas de valeur (2). » Saint Thomas s'est trompé sur ce point (3), mais l'on avouera, si on lit son texte (et non celui de Launoi), que sa discussion est autrement sérieuse et fouillée que l'on voudrait nous le faire croire. « Au XIIIe siècle... on était excusable de répondre à des objections par des boutades, » dit M. Denys Lenain, traduisant à sa façon le mot de Launoi : « Responsio non est hæc sed declinatio. » Je cherche en vain où est la boutade. Est-ce ce que saint Thomas a opposé les 1200 ans depuis lesquels le Christ a dit : Quodcumque solveris, aux prétendus 30 ans de date de la coutume nouvelle? Veut on nous persuader que toute la force probante de l'opuscule incriminé tient dans ce jeu de chiffres? Est-ce là de la critique documentaire...? Que j'aime mieux ces fortes et sérieuses paroles par lesquelles un éminent théologien caractérise ce même livre et ce même passage : « Ce qui domine les vues de saint Thomas, c'est la considération des paroles du Christ : Quodcumque solveris super terram erit solutum et in cœlis. L'impression produite sur

(1) Dom Martène a produit quatre très vieux rituels, dans lesquels se trouvait la formule indicative. Il ajoute : « In plerisque mss. una cum orationibus reconciliatoriis, formulas quasdam absolutionis indicativas reperiri. » *De ant. Eccl. ritibus*, I, 6, art. 5, n. 12, ed. Rotomagi, 1700, t. II, p. 33.

(2) *De forma absol.*, II, ed. Parm., t. XVI, p. 296.

(3) Cf. *Dictionnaire de Théol. cath.*, fasc. I, p. 190 sq., 243, 395.

cette intelligence profonde par les textes évangéliques est particulièrement frappante dans l'opuscule *De forma absolutionis*, dont le caractère polémique l'oblige à invoquer des preuves positives. Mais elle apparaît aussi dans sa *Somme* et dans son *Commentaire des sentences*, bien qu'il s'y appuie surtout sur des considérations spéculatives (1). » C'est ainsi que parle un théologien grave. Mais M. Denys Lenain continuera de traiter de boutades ces œuvres auxquelles nous devons en définitive le progrès dogmatique qui dégagea nettement la forme du sacrement de pénitence et lui reconnut l'efficacité intrinsèque, progrès consacré par le Concile de Trente.

IV

SAINT THOMAS ET L'EXÉGÈSE DIALECTIQUE

Un quatrième grief reste à élucider, le plus connu, le plus rebattu et, sans doute, le plus grave. Dans l'exégèse des textes, matière positive s'il en est, saint Thomas a employé la méthode dialectique. Ses commentaires sont scolastiques. « Scholasticam trutinan et garrulitatem unicam sciebat... quæ tunc temporis tonsoribus etiam cognita erat », disait aimablement Casimir Oudin. Et Brucker : « Methodum saracenico-peripateticam promovit. »

En dégageant l'objection de ce qu'elle a de désobligeant, on peut y voir le reproche soit d'émietter et subtiliser le texte par des divisions, distinctions et déductions infimes, soit de remplacer sa teneur originale par des expressions et des formules qui lui sont étrangères et portent la marque d'époques et de philosophies spéciales. Ces deux côtés de l'objection correspondent aux deux aspects de la dialectique, à sa forme et à sa matière. Elles aboutissent au même résultat : prêter au texte ce qui ne s'y rencontre pas. Nous allons d'abord examiner la première.

1. — On ne peut nier que saint Thomas ne déploie dans ses commentaires un luxe de divisions et de subdivisions extraordinaire. Son intention était sans doute bonne, mais n'y a-t-il pas excès, et, parfois, irritante minutie ? Nous n'en disconviendrons pas, encore que cela prouve en faveur du sérieux et de la profondeur de son

(1) *Dictionnaire de Théol.*, fasc. I, col. 177.

analyse. Ce ne sont après tout que les défauts d'une qualité. Pour se rendre compte de tout ce que contient un texte, il est nécessaire de le disséquer, et l'exégèse contemporaine ne procède pas autrement. D'ailleurs, à côté de l'analyse qui morcelle, saint Thomas ne néglige pas la synthèse qui rassemble les éléments divisés, rétablit l'unité d'un récit, fait suivre le développement d'une pensée. On trouverait de ce que j'avance maintes preuves, dans les Commentaires sur saint Paul par exemple. Il faut donc répondre à ceux que fatiguerait cet incessant souci d'analyse que son tort principal doit être rejeté sur un genre de travail qui, d'ailleurs, est loin d'être infécond.

En effet, lorsque l'on a eu le courage de s'engager dans le labyrinthe de divisions et de subdivisions qui enserrent le texte de leur réseau, lorsqu'on est parvenu à en dominer l'ensemble, il arrive au lecteur de saint Thomas d'éprouver un moment de jouissance intense : il possède un texte réduit à une idée générale et cette idée est si naturellement, si logiquement déroulée dans les étages successifs des différentes propositions et conséquences qui lui ramènent le texte entier jusqu'à ses ultimes éléments, que l'on serait tenté de croire que c'est bien là, en effet, la pensée de l'auteur sacré, et que saint Thomas l'a pénétré mieux peut-être qu'il ne s'était pénétré lui-même.

Ce qu'il faut en tout cas reconnaître sincèrement, c'est que ces divisions, étant établies par le moyen de concepts tout à fait généraux : causes, effets, modes, intentions, fin, etc., si elles classent en compartiments la pensée vivante de l'auteur sacré, ne sauraient en fausser le sens, car de tels concepts ont de tout temps présidé à la pensée de tous les hommes. Ils rendent le service de mettre un ordre rationnel dans une pensée complexe, et qui, parfois, n'en avait pas, et permettent de passer à l'examen du détail, sur lequel repose le dogme, sans perdre de vue l'ensemble et en l'y faisant rentrer. Cela ne vaut pas sans doute comme objectivité un commentaire fondé sur la psychologie et la critique littéraires. Mais c'est suffisant pour un commentaire conçu en vue de l'utilité théologique. Le morcellement est à tout le moins inoffensif (nous pensons qu'il n'est pas que cela et que souvent il est justifié par la pensée même de l'auteur); s'il remplit son but, il devient utile. Sans doute la rationalisation d'un texte n'est pas toute l'exégèse;

elle en est cependant un genre. Si saint Thomas l'a choisi, nous ne pouvons rien y changer et, tout en gardant nos préférences légitimes, il nous faut rendre justice aux réussites qu'elle a suscitées.

2) Autrement grave est le reproche qu'on lui fait d'avoir altéré la matérialité du texte en plaquant sur lui les catégories et les idées péripatéticiennes, et en déduisant à outrance, à partir des prémisses ainsi détournées de leur sens naturel.

Ce reproche, s'il est véritable, atteint plus haut que saint Thomas, car ce n'est pas lui, ce sont les Pères, que dis-je, c'est l'Église dans ses conciles qui ont interprété ainsi l'Écriture. Leurs ouvrages, leurs canons ne sont-ils pas remplis des termes qu'on incrimine : nature, hypostase, personne, essence, relation, substance, accidents, etc., etc. Je crains même qu'il ne soit nécessaire d'en faire retomber la première responsabilité sur l'Écriture elle-même, et la critique ne me démentira pas, si je répète, après elle, que nombre de conceptions johanniques appartiennent à la gnose platonicienne et que saint Paul est loin d'être exempt de tout compromis. Peut-être, en suivant cette pensée, devrait-on aller logiquement jusqu'à dire que saint Thomas n'a fait autre chose que de retrouver dans la sainte Écriture, à l'aide des concepts de Platon et d'Aristote, ce que le Dieu qui illumine tout homme venant en ce monde, y compris Platon et Aristote, y avait mis... D'un mot, le texte scripturaire n'est peut-être pas si hétérogène qu'on le croit, aux catégories et idées d'Aristote.

Car, et ce serait là une pensée à développer plus longuement, la philosophie d'Aristote, philosophie syncrétiste et universelle au premier chef, n'est pas une philosophie comme une autre. Il semble bien que les diverses formes dont est susceptible la pensée réfléchie de l'homme soient venues s'y condenser d'une manière très spéciale, témoin la solidité de son succès et ses reviviscences même actuelles. Elle semble toucher de plus près qu'aucune autre à cette *perennis quædam philosophia* qui se confond avec la raison humaine elle-même. Sans la regarder comme la philosophie définitive, fermée et figée dans ses formules, on peut penser que ces formules sont plus capables que d'autres de s'ouvrir aux progrès des expériences et des théories. A égale distance du positivisme pur et de l'idéalisme absolu, tenant compte des deux sans s'enga-

ger dans les extrêmes, la position aristotélicienne n'est vraiment pas ordinaire. Et c'est tout au moins une bonne inspiration qu'a eue saint Thomas, si ce n'est pas davantage, d'associer la Vérité Éternelle contenue dans la sainte Écriture avec une philosophie située au point d'aboutissement des systèmes du passé et peut-être au point de départ des systèmes de l'avenir.

Quoi qu'il en soit, il convient de faire remarquer, que si saint Thomas, suivant la Tradition, plutôt que la développant et l'empirant, a interprété scolastiquement l'Écriture sainte en y transportant les concepts d'Aristote, il l'a fait avec beaucoup plus de modération qu'on l'imagine. Le fond de ses commentaires proprement dits d'Ecriture sainte en particulier est exempt de cette manière de traiter le texte. C'est en toute vérité que Rubeis a pu dire : « Il s'était fixé cette méthode, d'interpréter l'Écriture par l'Écriture, usant fréquemment des Variantes du texte hébreu, de la version des Septante, du texte grec, ou des anciennes versions latines : très soigneusement il les examinait, les rejetait, ou les approuvait. Trouvait-il des passages contradictoires, il les conciliait ; des textes obscurs il les éclairait d'un texte plus clair (1). » Il convient d'ajouter que la doctrine des Pères était son perpétuel guide, en sorte qu'il reste bien peu de place pour Aristote et les Arabes.

Dans ses œuvres systématiques, il est vrai, en entremêlant textes scripturaires, données patristiques et principes d'Aristote, il est arrivé à un certain nombre de conclusions qui semblent assez éloignées du point de départ garanti. Telles ces questions et solutions qui excitaient la verve d'Erasme : « A quoi bon tant chercher : quot modis dicatur peccatum ; privatio dumtaxat sit an macula inhærens animæ ? Il vaudrait mieux que le théologien s'emploie à nous faire haïr le péché. Depuis combien de siècles discutons-nous la question de savoir si la grâce par laquelle Dieu nous aime et nous attire et celle par laquelle nous l'aimons est une seule et même grâce, et si elle est quelque chose de créé ou d'incréé. Tâchons plutôt par de pures prières, l'innocence de notre vie et nos bonnes œuvres, de l'obtenir. Nous ferraillons sans fin pour savoir ce qui distingue le Père du Fils et tous deux du Saint-Esprit, *res an relatio*, si on peut dire qu'ils sont trois, alors qu'on

(1) *Dissert. crit.*, XXX, c. V.

ne peut dire que l'un est autre que l'autre. Que n'adorons-nous plutôt Leur Majesté, etc. (1). » A quoi répond le docte Petau que l'on peut faire l'un, sans pour cela omettre l'autre (2), et que ces sortes de questions ont leurs analogues dans toutes les sciences. « Nous suivons avec un vif intérêt, dit M. Hogan, l'historien qui recueille de tous côtés ses renseignements, en apprécie le degré de valeur par le contrôle de son coup d'œil critique, développe et complète ses matériaux à l'aide de ses connaissances générales et de son talent de reconstruction, et parvient enfin à édifier, sur le fondement d'annales dont l'insuffisance semblait sans remède, une histoire continue que nous sentons conforme, dans son ensemble, à la réalité. L'œuvre du théologien poursuivie par une méthode analogue, ne mérite pas moins d'admiration et n'est pas moins féconde en résultats (3). » La méthode « saracénico-péripatétique » de saint Thomas se justifie donc et par l'exemple des Pères, et par la valeur du système adopté, et par la modération avec laquelle il en a usé, et par le but qu'il a poursuivi, qui est moins de créer un dogme aristotélisé, encore que plusieurs des conclusions théologiques ainsi obtenues aient été définies, que d'étendre la foi à des conclusions d'ailleurs libres, et qui valent surtout lorsqu'elles sont considérées dans l'ensemble du système, tout comme les faits historiques, dont M. Hogan nous parlait tout à l'heure, ne prennent leur valeur que lorsqu'ils sont replacés dans la continuité de l'histoire.

*
* *

Mais déjà, avec ces dernières remarques, nous touchons à une nouvelle recherche. La teneur constitutive elle-même de la Théologie thomiste n'est-elle pas formée en grande partie d'éléments caducs et hétérogènes, j'entends les données de la philosophie aristotélicienne? Comment, dès lors, lui faire rejoindre les sources limpides de la vraie théologie? Sa partie scolastique en est totalement incapable.

En attendant que nous abordions ce problème, il n'est peut-

(1) *In Epist. I ad Timoth.*, c. I.
(2) *Dogm. Proleg.*, c. V, n° 6.
(3) *Les Etudes du Clergé*, trad. Boudinhon, p. 200.

être pas téméraire de constater que l'œuvre de saint Thomas échappe en très grande partie aux griefs que l'on soulevait contre elle au quadruple point de vue de la philologie, de l'interprétation littérale, de l'à-priori dogmatique, de l'exégèse dialectique. Elle nous apparaît sinon absolument outillée au point de vue critique, ce qu'il serait invraisemblable d'affirmer, du moins orientée dans ce sens, et munie d'instruments d'exégèse précis, appropriés à leur tâche, que les instruments de la critique littéraire perfectionnent plutôt qu'ils ne les mettent au rebut.

L'enthousiasme intellectuel qui seul crée les synthèses, s'équilibre donc, dans l'œuvre de saint Thomas, avec le souci de l'argument positif, qui seul rend solides les constructions scientifiques, qu'elles soient basées sur des faits ou sur les textes, qui sont comme les faits des sciences du document (1). Si les preuves que nous en avons données durant tout cet article ont quelque objectivité, le saint Docteur doit nous apparaître, au terme de cette étude, de la race de ce grand savant, auquel la science est redevable de tant de synthèses nouvelles, aussi hardies qu'assurées, de Pasteur, qui le jour même où l'on inaugurait l'institut qui porte son nom, adressait à ses collaborateurs ces paroles, qui sont comme son testament : « Donnez à l'enthousiasme pour compagnon inséparable un sévère contrôle. N'avancez rien qui ne puisse être prouvé d'une manière simple et décisive. Ayez le culte de l'esprit critique. Réduit à lui seul, il n'est ni un éveilleur d'idées, ni un stimulant de grandes choses. Sans lui tout est caduc. Il a toujours le dernier mot (2). »

Saint Thomas eût signé ce programme.

A. GARDEIL.

(1) Cf. p. 429.
(2) VALLERY-RADOT. *La Vie de Pasteur*, p. 657.

LA THÈSE PROBABILIORISTE

DE SAINT ALPHONSE

ET

LES PRÉFÉRENCES DOCTRINALES

DU SAINT-SIÈGE (1)

La sollicitude des Probabilistes à ignorer, à éluder, à infirmer les témoignages de saint Alphonse contre la licéité de suivre l'opinion, que l'on reconnaît, après un examen suffisant, pour certainement moins probable, s'explique d'autant plus, que les actes officiels du Saint-Siège, regardant le procès de canonisation et le doctorat universel du saint, sont venus ajouter à l'autorité de son témoignage un poids qui pourrait devenir funeste à leur système.

On ne s'étonnera donc pas non plus de les voir s'attacher aussi à tourner d'une manière ou d'une autre ces documents suprêmes dans un sens qui leur soit favorable et qui soit en désaccord avec la teneur avouée du décret d'Innocent XI. Force nous est de les suivre dans ces sentiers, et de contrôler exactement si ces documents sont en quelque point contraires au décret mentionné ; s'ils favorisent d'une manière tant soit peu positive la doctrine permettant de suivre la *certo minus probabilis cognita*.

Nous disons : « D'une manière tant soit peu positive » ; car que cette doctrine, ayant pour elle aussi des témoignages de saint Alphonse, s'appuie à bon droit d'une manière *négative* sur l'un ou l'autre de ces documents pontificaux, nous le concédons d'emblée, et nous le prouverons nous-mêmes dans les pages suivantes. Mais

(1) V. le numéro de juillet 1903.

cet avantage, si grand qu'il soit, ne constitue pas une *préférence* du Saint-Siège pour cette doctrine, ni même une approbation, une faveur ou louange d'une portée positive; il ne lui délivre, comme nous le prouverons bientôt, qu'un certificat de non-réprobation, ce qui n'est pas du tout contraire au décret de 1680. Or c'est d'une *préférence* ou d'une *faveur positive* qu'il s'agit; il nous faut examiner s'il y a dans ces documents du Saint-Siège par rapport à saint Alphonse une marque de préférence ou même un signe d'approbation positive en faveur d'une doctrine à laquelle le décret d'Innocent XI était et est encore manifestement défavorable.

Le premier décret officiel par rapport aux ouvrages de saint Alphonse fut celui rendu par la Sacrée Congrégation des Rites, lorsque, dans le procès de canonisation, ces ouvrages furent soumis à un examen très sérieux. Voici en substance sa teneur :

« Facta... ad Congregationem ordinariam... plena relatione tam praefatorum operum impressorum (1), quam aliorum manuscriptorum omnium, *cum nihil in eis censura dignum repertum fuerit*, Sacra eadem Congregatio rescribendum censuit : *procedi posse ad ulteriora;* si SS. D. N. Pio VII P. M. placuerit. Die 14 maii 1803. Quibus a me infrascripto secretario eidem SS. D. N. relatis, Sanctitas Sua benigne annuit. Die 18 maii 1803.

Julius Maria Card. de Somaglia,
S. R. C. Praef. »

Ce décret, ne faisant que mettre à l'abri des censures ecclésiastiques le contenu des ouvrages d'Alphonse, n'empêcha pas plusieurs théologiens, surtout en France et en Piémont, de considérer, comme auparavant, la théologie morale du saint comme trop bénigne, comme entachée même de laxisme; qualification, qui tout en ne constituant pas une *censure* proprement dite, devait néanmoins déprécier cette théologie à tel point que, dans plusieurs

(1) Il est à noter que dans la liste officielle des livres imprimés, il est seulement fait mention de la *neuvième* édition de la Théologie morale du saint; édition qui, à l'endroit où saint Alphonse prouve la nécessité de suivre la *certo probabilior*, ne renferme que l'argumentation probabilioriste dans sa forme rigoureuse.



séminaires de France et ailleurs, la lecture en fut interdite (1). Il ne manquait pas cependant de zélés défenseurs de cette même doctrine ; et ce fut pour mettre fin à ces dissentiments d'une conséquence si grave, que le cardinal de Rohan-Chabot, archevêque de Besançon, proposa en 1831 à la Sacrée Pénitencerie, les doutes suivants, dont nous transcrivons intégralement le texte, afin de pouvoir déterminer exactement le sens de la réponse :

« Ludovicus-Franciscus-Augustus, cardinalis de Rohan-Chabot, archiepiscopus Vesontionensis, doctrinae sapientiam et unitatem fovere nititur apud omnes diocesis suæ, qui curam gerunt animarum ; quorum nonnullis impugnantibus ac prohibentibus *Theologiam moralem* B. Alphonsi M. a Ligorio tanquam laxam nimis, periculosam saluti et sanae morali contrariam, sacrae Poenitentiariae oraculum requirit, ac ipsi unius theologiae professoris sequentia dubia proponit solvenda :

1° Utrum Sacrae Theologiae professor opiniones, quas in sua *Theologia morali* profitetur B. Alphonsus a Ligorio sequi tuto possit ac profiteri.

2° An sit inquietandus confessarius, qui omnes Beati Alphonsi a Ligorio sequitur opiniones in praxi Sacri Poenitentiae tribunalis, hac sola ratione quod a Sancta Sede Apostolica *nihil in operibus illius censura dignum repertum fuerit*. Confessarius, de quo in dubio, non legit opera beati doctoris, nisi ad cognoscendam accurate ejus doctrinam, non perpendens momenta rationesve, quibus variae nituntur opiniones ; sed existimat se tuto agere eo ipso, quod doctrinam, quœ *nihil censura dignum* continet, prudenter judicare queat sanam esse, tutam, nec ullatenus sanctitati evangelicae contrariam ».

La Sacrée Pénitencerie donna la décision suivante :

« Ad primum quaesitum ; *affirmative*, quin tamen inde reprehendi censeantur qui opiniones ab aliis probatis auctoribus traditas sequuntur.

Ad secundum quaesitum : *negative* ; habita ratione mentis Sanctae Sedis circa ad probationem scriptorum servorum Dei ad effectum canonizationis.

Datum Romae in S. Poenitentiaria, die 5 julii 1831. »

Grégoire XVI approuva et confirma cette réponse, le 22 juillet

(1) On trouve des détails intéressants sur les oppositions faites à la doctrine de saint Alphonse, sur les pratiques rigoristes de ce temps et sur une rigoureuse réaction contre ces excès dans le livre intitulé : « Le serviteur de Dieu Joseph-Marie Favre, maître et modèle des ouvriers apostoliques (1791-1838), » par le P. Fr. Bouchage, rédemptoriste (Paris, Gabr. Beauchesne et Cie, 1901).



de la même année, comme il ressort d'une lettre du cardinal de Rohan-Chabot à l'abbé Gousset, son vicaire général (1).

Ces décisions ont été corroborées et amplifiées par les éloges que les Souverains Pontifes ont décernés aux ouvrages de saint Alphonse, soit dans des lettres adressées aux éditeurs ou aux traducteurs, soit surtout dans la Bulle de Canonisation, où Grégoire XVI répéta, en ces termes, le *nihil censurâ dignum* du décret de 1803 :

« Illud vero imprimis notatu dignum est quod licet copiosissime scripserit, ejusdem tamen opera inoffenso prorsus pede percurri a fidelibus posse post diligens institutum examen perspectum fuerit. »

Elles furent enfin couronnées par l'élévation de saint Alphonse au rang des *Docteurs de l'Église universelle*, par le décret *Urbis et Orbis*, émané de la Sacrée Congrégation des Rites le 11 mars 1871, confirmé et approuvé par Pie IX, le 23 mars de la même année. Ce décret s'exprime ainsi sur la doctrine du saint :

« Inter eos qui fecerunt et docuerunt, quosque D. N. Jesus Christus magnos fore vocavit in Regno cœlorum, merito recensendus est sanctus Alphonsus Maria de Ligorio, Congregationis a SS^{mo} Redemptore Institutor et S. Agathæ Gothorum Episcopus... Ipse errorum tenebras, ab Incredulis et Jansenianis late diffusas, doctis operibus, maximeque Theologiæ moralis tractationibus, dispulit atque dimovit. Obscura insuper dilucidavit, dubiaque declaravit, cum inter implexas Theologorum sive laxiores sive rigidiores sententias tutam straverit viam, per quam Christi fidelium animarum moderatores inoffenso pede incedere possent.

... Summam Alphonsi sapientiam jam demiratus fuerat Pius VII... eumque commendaverat, quia voce et scriptis in media sæculi nocte errantibus viam justitiæ ostendit, per quam possent de potestate tenebrarum transire in Dei lumen et regnum. Neque minori laude inusitatam vim, copiam varietatemque doctrinæ in libris ab ipso conscriptis prosequutus est alter summus Pontifex Gregorius XVI S. M. in litteris decretalibus quibus Alphonso majores cœlitum honores tribuebantur.

Verum temporibus hisce nostris adeo sapientiam ejus enarrant gentes et laudem ejus enuntiat Ecclesia, ut plurimi S. R. E. Cardinales, fere omnes totius orbis sacrorum Antistites, supremi Religiosorum Ordinum moderatores, insignium Academiarum Theologi, illustria Canonicorum

(1) Justification de la Théologie morale du B. Alphonse M. de Liguori, par M. l'abbé Gousset, p. 253.

Collegia et docti ex omni coetu Viri supplices libellos SS. D. N. Pio IX Pont. Max. porrexerint, quibus communia exposuere vota, ut S. Alphonsus M. de Ligorio Doctoris Ecclesiæ titulo honoribusque cohonestaretur. »

Pie IX, dans ses Lettres apostoliques du 7 juillet de la même année, répéta les éloges contenus dans le décret cité, confirma de nouveau le titre de *Docteur* décerné à saint Alphonse, *ita quidem, ut in Universali Ecclesia catholica semper is doctor habeatur*. Ce qui signifie, d'après l'explication quasi-officielle de Benoît XIV, que la *doctrine de saint Alphonse*, telle qu'il l'a léguée à l'Église de Jésus-Christ, est *éminente;* et que saint Alphonse n'est pas seulement *Doctor in Ecclesia*, mais *Doctor ipsius Ecclesiæ*, de sorte que les théologiens, qui ne jouissent pas de ce titre, sont en quelque sorte obligés d'apprendre de lui, de se laisser guider par son enseignement (1).

Nous sommes ici en présence de documents pontificaux très graves, et qui, du moins, pris dans leur ensemble, marquent une faveur et une préférence du Saint-Siège à l'égard de la doctrine enseignée par saint Alphonse, surtout en matière de morale; faveur et préférence dont ne jouissent pas les doctrines opposées d'autres théologiens, auxquels l'autorité suprême de l'Église n'a pas décerné ces louanges; préférence et faveur exprimant le désir du Saint-Siège et sa tendance à voir estimée ou même adoptée et suivie cette doctrine par ceux qui enseignent et par ceux qui administrent les sacrements et qui sont chargés de la conduite des âmes, soit au for extérieur, soit au confessionnal (2). Ce désir et cette tendance se sont encore manifestés dans les réponses des Sacrées Congrégations romaines, lesquelles souvent, au lieu de résoudre de leur propre autorité les doutes proposés, ont mieux aimé renvoyer à l'autorité de saint Alphonse; et c'est bien dans le même esprit que le Souverain Pontife Léon XIII a voulu plus d'une fois, dans des pièces officielles, faire mention expresse de saint Alphonse, comme d'un docteur dont l'autorité s'im-

(1) De Servor. Dei Beatif. lib. IV. p. 2. c. 11. n. 13 et n. 11.

(2) « Utinam omnes — ainsi s'exprime très bien de Wit (De studio et usu Theologiæ moralis sancti Alphonsi, p. 106) — « summo studio conarentur S. Alphonsi doctrinam moralem et doctrinam confessarii practicam plane perspectam habere et fideliter applicare. Sancta Mater Ecclesia minime quereretur, quod inter hos non invenirentur fideles dispensatores mysteriorum Dei; contra declararet laeta : *Inter hos neminem invenio, quem debeam inquietare* ».

pose (1). Les rédacteurs de la *Civiltá cattolica* ont pour ainsi dire résumé ces observations en écrivant déjà en 1871 ces remarquables paroles : « Si vous comparez le saint Évêque aux anciens et plus éminents Docteurs de l'Église, il ne vous paraîtra pas inférieur;... et s'il va de pair avec les anciens Docteurs, il s'élève notablement au-dessus de tous les écrivains ecclésiastiques de ces derniers siècles » (2).

Il est cependant une remarque très importante à faire. C'est que ces documents, que nous venons de mettre sous les yeux des lecteurs, ne sont pas tous d'une valeur semblable ni égale ; et notre tâche, à nous, est précisément, comme nous l'avons dit, de déterminer autant que possible exactement leur portée. Ce n'est qu'à ce prix que nous pourrons constater, si oui ou non, de quelque manière, ils sont contraires à la faveur que le décret d'Innocent XI a décernée à la thèse : qu'il n'est pas permis de suivre la *certo minus probabilis*.

La difficulté est que, du moins dans quelques-uns de ces documents, *toutes les propositions* que l'on trouve enseignées dans les différents ouvrages de saint Alphonse sont l'objet de l'acte plus ou moins favorable contenu dans chacun de ces édits. Or, il est incontestablement vrai que, parmi ces propositions, il y en a qui permettent de suivre l'opinion moins probable. Il paraît donc évident que ces décrets, favorables en quelque sorte à la *minus probabilis*, ne s'harmonisent pas avec le décret d'Innocent XI.

Pour résoudre cette difficulté, nous distinguons d'abord entre faveur et faveur. C'est déjà une faveur que la déclaration officielle qu'une proposition n'est *pas réprouvée* par le magistère officiel de l'Église, qu'elle n'est pas sujette à une censure officielle, que, par conséquent, elle peut être adoptée, suivie, enseignée, sans qu'on heurte l'orthodoxie catholique. Mais cette faveur laisse dans toute leur force toutes les oppositions d'un autre genre, oppositions qui

(1) *Litteræ aplicæ de missæ sacrificio pro populo ab Episcopis celebrando*, IV Id. Jun. 1882. — *Littera encyclica ad Episcopos Italiæ circa educationem clericorum et exercitium sacri ministerii*, 8 déc. 1902. — Voir aussi la lettre du Souverain Pontife aux PP. Dujardin et Jacques sur la traduction française des œuvres de saint Alphonse, 23 août 1879.

(2) « Se tu confronti il santo Vescovo cogli antichi e sommi dottori della Chiesa, nonti verra meno al paragone... Se esso va di pari cogli antichi dottori avanza pero notabilmente tutti gli Scrittori ecclesiastici di questi ultimi secoli. » Ser. 8, vol. 3, p. 293.



peuvent avoir pour effet qu'une doctrine, déclarée exempte de tout manque d'orthodoxie, soit néanmoins insoutenable sous *tous les autres points de vue*. Il n'y aurait même pas eu ombre de contradiction, si Innocent XI, déclarant, par l'organe de l'Inquisition, sa préférence pour la thèse opposée à la *minus probabilis*, eût en même temps déclaré que la thèse permettant de suivre la *minus probabilis* était exempte de toute censure. Une telle faveur n'est donc que purement *négative* et tout à fait différente d'une *recommandation* ou *préférence*. Ce n'est que cette faveur *négative* que la théorie permettant de suivre la *minus probabilis cognita* peut revendiquer de par les documents dont il s'agit; faveur négative n'ôtant rien à la portée et à la force du décret par lequel Innocent XI a favorisé et préféré positivement la doctrine contraire.

Nous allons le prouver par une autre distinction à faire entre les différents documents pontificaux en faveur de la doctrine de saint Alphonse, cités par nous.

C'est que quelques-uns de ces documents regardent d'une manière purement objective et pour ainsi dire matérielle tous les écrits du Saint, pris en soi et séparément, composés depuis 1732 jusqu'à la neuvième édition de sa Morale, en 1785. Cette manière d'envisager les ouvrages d'Alphonse est particulièrement propre au décret « *nihil censurâ dignum* » de 1803, puisqu'il ne regarde que la nomenclature matérielle de ces ouvrages, renfermée dans le texte du décret lui-même; il ne fait autre chose que de constater qu'aucune des propositions ayant Alphonse pour auteur, soit qu'il les ait rétractées plus tard ou non, soit qu'il ait enseigné plus tard une doctrine contradictoire à celle écrite auparavant, est de nature à mériter une censure théologique, à moins d'une décision pontificale postérieure, dérogeant implicitement ou explicitement à celle de 1803.

Que ce décret de 1803 ne constitue qu'une approbation négative dans le sens expliqué, et qu'elle n'ait pas une portée plus grande que celle que nous venons d'indiquer, c'est Benoît XIV, l'interprète quasi-officiel des actes du Saint-Siège relatifs à la canonisation des saints, qui nous le garantit d'une manière on ne peut plus expresse. Nous citons en entier le passage qui s'y rapporte; ses paroles dessineront encore plus exactement et plus franchement la valeur de ce *nihil censurâ dignum*. Dans son ouvrage

classique : *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (1), il s'exprime ainsi :

« Tam in hoc quam in cæteris præcedentibus capitibus relata sunt « omnia, quæ a nobis colligi potuerunt, pertinentia ad judicium revisionis « operum a Dei servis conscriptorum, de quorum Beatificatione et Cano- « nizatione tractatur. Hoc unum pro coronide addendum esse videtur, « *nunquam posse dici a Sancta Sede approbatam servi Dei doctrinam, sed ad* « *summum posse dici non reprobatam, si Revisores retulerunt, nihil in ejus* « *operibus reperiri, quod adversetur Decretis Urbani VIII et judicium Revi-* « *sorum fuit a Sacra Congregatione approbatum et a Summo Pontifice confir-* « *matum*; prædictamque idcirco doctrinam debita cum reverentia posse « citra ullam temeritatis notam impugnari, si modesta impugnatio bonis « rationibus innixa sit. »

Le décret d'Urbain VIII, dont il s'agit, est le suivant :

« Illud etiam diligentissime indagandum est, an ille vel illa, pro cujus « canonizatione instatur, scripserit aliquos libros, tractatus, opuscula, « meditationes vel quid simile; nam si scripsisse constiterit, non prius « est ad aliquem actum inquisitionis deveniendum, quam tales libri in « Sacra Congregatione diligenter examinentur, *utrum contineant errores* « *contra fidem, vel bonos mores, vel doctrinam aliquam novam vel peregrinam,* « *atque a communi sensu Ecclesiæ et consuetudine alienam.* »

Or, le jugement des Réviseurs du 14 mai 1803, approuvé le 18 mai suivant par Pie VII, ne contient rien d'autre que ce qui est relaté dans le décret d'Urbain VIII ; il en résulte que, d'après Benoît XIV, cette « approbation » de 1803 n'est pas réellement une approbation positive, renfermant un jugement direct favorable sur la valeur positive du contenu des livres de saint Alphonse ; mais un jugement de soi *tout au plus* négatif — *ad summum negativa* — déclarant objectivement exempt de toute censure le texte des écrits du Saint.

Nous avons avancé plus haut que *cette approbation purement négative* de 1803 peut même être invoquée en faveur de deux propositions contradictoires contenues dans ces ouvrages ainsi approuvés, ou en faveur d'une proposition formellement rétractée par le saint Docteur. Car d'abord rien n'empêche que des propo-

(1) Lib. II, c. 35, n. 12.

sitions contradictoires soient toutes les deux irréprochables au point de vue d'orthodoxie théologique. Et si l'une de ces propositions contradictoires, ou la proposition rétractée avait mérité une censure théologique, les Réviseurs n'auraient pas prononcé le « *nihil censurâ dignum* », mais seulement, si c'était le cas : *stante retractatione ad ulteriora procedatur*. C'est encore Benoît XIV qui nous le dit :

Certum mihi esse videtur — ce sont ses paroles — doctrinam... ante obitum serio, sufficienter et voluntarie retractatam non posse obstare beatificationi et canonizationi servi Dei... Quocirca in hoc rerum statu, licet doctrina non possit approbari, nec responderi, nihil in ea contineri contra fidem vel bonos mores ideoque ad ulteriora esse procedendum, poterit nihilominus responderi, quod stante retractatione ad ulteriora procedatur (1).

Vu donc, que c'est le « *nihil censurâ dignum* » et non pas l'autre formule qui a été prononcée sur les ouvrages du Saint, une rétractation de sa part laisse cependant à la proposition rétractée le bénéfice négatif attaché à cette décision. Et c'est ainsi que la thèse spéçifique du Probabilisme ordinaire, que l'on trouve dans les dissertations de 1749 et de 1755, et dont il reste des vestiges dans la lettre « *de maledictione mortuorum* », écrite avant 1760, mais reproduite dans les dernières éditions de la Morale, se range aussi en vertu de cette décision parmi les doctrines, non pas « approuvées » par le Saint-Siège, mais, d'après Benoît XIV, « *ad summum* non-réprouvées »; avantage qui n'est nullement en contradiction avec la défaveur positive, qu'a manifestée envers la *certo minus probabilis cognita* le décret d'Innocent XI (2).

(1) Que le « *nihil censura dignum* » ne contienne pas plus que nous ne lui avons attribué, cela ressort encore d'une pièce jusqu'ici inédite de la S. C. de l'Index du 18 août 1828. Un prêtre du diocèse de Turin avait proposé à cette congrégation le doute suivant : « Utrum quis tuta conscientia sequi in praxi possit doctrinam alicujus servi Dei comprehensam in operibus, in quibus S. Sedes declaravit *nihil censura dignum reperiri*. » La S. Congrégation répondit, après mûr examen, au cardinal Morozzo, évêque de Novara : « Ad propositum dubium jam provisum est in doctrina S. M. Benedicti XIV, qui lib. 11 de Canoniz. Sanctorum, cap. 34. n. 12. Ed. Rom. 1788, p. 87 scribit : ... (suit le texte de Benoît XIX déjà cité par nous, où il dit : Servi Dei doctrinam... ad summum dici posse non reprobatam, si Revisores retulerunt, nihil in ejus operibus, etc.)

(2) Le R. P. Cathrein, S. J., dans sa *Philosophia moralis in usum scholarum*, éd. IV, p. 178, fait la remarque suivante par rapport à la dissertation de 1755, dans laquelle

*
* *

La décision de la Sacrée Pénitencerie du 5 juillet 1831 nous paraît, *du moins dans sa réponse au deuxième doute*, prononçant le : « *non inquietandus* » du confesseur en question, renfermer une *approbation positive* des doctrines du Saint, une *préférence* à leur égard. Cette supposition semble s'imposer. Car d'abord, dans les cas analogues où, soit la Pénitencerie, soit une des Congrégations romaines, interrogée sur la licéité d'une action, a répondu par un : « *non inquietandus* », saint Alphonse et avec lui communément les autres théologiens ont reconnu dans ces réponses une *approbation positive*, en vertu de laquelle l'action, la conduite proposée est reconnue comme pratiquement *bonne* (1). Ainsi donc le : « *non inquietandus* » du 5 juillet 1831, quoique déclarant *directement* que la conduite du confesseur « *qui omnes b. Alphonsi opiniones sequitur in praxi S. Pœnitentiæ tribunalis, non perpendens momenta rationesve quibus variæ nituntur opiniones* », est irréprochable, — décide par là même que les doctrines, qu'il veut suivre sans examen ultérieur, sont *bonnes au point de vue pratique.* Ce qui n'est nullement renfermé dans le « *nihil censurâ dignum* » de 1803, qui ne regarde que le point de vue de censurabilité ; or, en dehors des censures doctrinales de l'Église, il peut se faire qu'une proposition soit insoutenable, théoriquement et au point de vue pratique.

Il nous faut donc examiner, si ce « *non inquietandus* » reflète

saint Alphonse argumente en faveur du Probabilisme simple : « Ne quis hanc dissertationem facile neglegi posse putet, animadverto, eam fuisse inter opera S. Congregationi ad approbandum proposita, cum ageretur de S. Alphonso ad dignitatem Doctoris Ecclesiæ evehendo ». Est-ce que le R. P. par ces paroles : « *ad approbandum proposita* » veut dire que cette dissertation ait *obtenu réellement* une *approbation positive?* Dans ce cas, nous n'avons qu'à constater son erreur ; et nous renvoyons le lecteur à ce que nous venons d'exposer, et aux observations ultérieures dans cet article par rapport à la canonisation du saint et à son élévation au doctorat.

(1) Par exemple : la Congrégation du S. Office, le 18 août 1830 et le 31 août 1831, par rapport au prêt à intérêt ; la Pénitencerie le 10 janvier 1834 par rapport à l'heure du dîner aux jours de jeûne. Le cas, dont parle saint Alphonse (lib. III [al. IV.] n. 765) est de 1645, où il s'agit du prêt à intérêt chez les Chinois, approuvé sous certaines réserves par la S. Congr. de Prop. Fide : « *Non esse inquietandos...* quæ verba non meram tolerantiam, sed *positivam permissionem* significant. »

aussi ses avantages sur la proposition de saint Alphonse, abandonnée et rejetée par lui plus tard : qu'il est permis de suivre la *certo minus probabilis*.

Pour répondre à cette question, il faut considérer attentivement les *termes* du *deuxième* doute proposé ; termes auxquels la décision de la Sacrée Pénitencerie doit être censée correspondre exactement (1). Or dans le doute proposé il s'agit d'un confesseur, dont il est dit d'abord : « *Omnes* b. Alphonsi sequitur *opiniones* » ; — mais l'exposant ajoute aussitôt pour marquer exactement la manière dont il envisage ces « opinions » : « Non legit opera beati Doctoris, *nisi ad cognoscendam accurate* EJUS DOCTRINAM ». Et nous nous permettons de demander : Peut-on, sans un grossier sophisme, appeler : « *doctrine d'un auteur* » une proposition avancée par lui précédemment, mais retractée ou abandonnée plus tard ? Qui, — pour ne citer qu'un seul exemple — qui oserait dire, en se basant sur le commentaire de saint Thomas sur le Livre des Sentences (III D. XIV, art. 3, qu. V) que la proposition : « Jésus-Christ n'a pas pas eu de science acquise » constitue un point de *sa doctrine*, tandis que dans la Somme théologique (III, qu. IX, art. 4) il dit le contraire; eût-il ajouté ou non les paroles : « *Quamvis alibi aliter scripserim ?* »

Il paraît donc évident, que le doute proposé, et *conséquemment aussi la réponse de la Sacrée Pénitencerie*, n'envisage pas les propositions contenues dans les écrits du Saint, *prises isolément, et purement en soi*, et d'une manière pour ainsi dire matérielle, mais comme *constituant la doctrine* vraiment personnelle de saint Alphonse, enseignée par lui et reconnue par lui vraiment et sans restriction comme sienne, sans la désavouer d'aucune façon, soit implicite, soit explicite. La réponse, et l'approbation y incluse donnée à ce point de vue, n'est donc applicable qu'à ce que saint Alphonse, en enseignant les membres de l'Église, leur a légué comme résultat final et définitif de ses recherches, de ses études, de ses prières et de l'illumination particulière du Saint-Esprit, le destinant à être Docteur de l'Église.

Or, « *la doctrine de saint Alphonse* » dans le sens non équivoque de cette formule, *son enseignement final et définitif* rela-

(1) Nous disons : les *termes*, et non pas : *les motifs*, comme nous le déclarerons bientôt davantage.

tivement à la question de la *certo minus probabilis* est, d'après son propre témoignage, tout à fait conforme à la pensée et à la tendance du décret d'Innocent XI, dont il a dit : « *Niente fa contro di noi* ». *Il n'est nullement contre nous*.

L'approbation renfermée dans la réponse de la Pénitencerie au deuxième doute proposé en 1831 n'est donc pas applicable à la proposition purement probabiliste, qu'il a tenue avant 1760, mais qu'il a abandonnée et rejetée plus tard (1).

Mais ici une difficulté est à résoudre.

Le confesseur dont il s'agit dans la deuxième réponse, *motivait sa conduite* par le « *nihil censurâ dignum* », prononcé sur tous les écrits du saint Docteur. La Pénitencerie, en approuvant cette conduite, ne paraît-elle pas reconnaître la justesse du motif allégué par le confesseur, surtout puisqu'elle ajoute : « *habita ratione mentis Sanctæ Sedis circa approbationem scriptorum servorum Dei ad effectum canonizationis* » ? Et ne paraît-elle pas par là même attribuer au « nihil censurâ dignum » une valeur d'approbation *positive* à cette deuxième décision, que nous avons reconnue nous mêmes comme valable pour toutes les propositions de saint Alphonse, même pour celles qu'il a abandonnées et rejetées, comme la licéité de suivre la *certo minus probabilis ?*

Nous répondons que la Sacrée Pénitencerie ne s'est pas basée sur le « nihil censurâ dignum » ; et que, par conséquent, la clausule mentionnée n'est pas *explicative*, mais *restrictive*, dans le sens attribué par Benoît XIV au « nihil censurâ dignum ». Le sens de la deuxième réponse de 1831 prise en son entier, est donc d'après

(1) Le lecteur aura remarqué que nous avons restreint cette interprétation à la réponse au *deuxième* doute, et que nous ne l'appliquons pas à la première réponse, où il est dit : « [Theologiæ professorem] *tuto sequi posse et profiteri opiniones*, quas in sua *Theologia morali profitetur* B. Alphonsus ». C'est que cette première réponse ne nous paraît désigner que la sûreté de ces opinions au point de vue de l'orthodoxie théologique, et ne constituer par conséquent qu'une répétition de l'approbation *purement négative* de 1803. Nous croyons que la *Bulle de canonisation* l'indique clairement. Car, comme il résulte du contexte, le Souverain Pontife Grégoire XVI prend dans cette Bulle pour *synonyme* du « nihil censurâ dignum » l'expression qui suit : « Ejus opera *inoffenso prorsus pede percurri* a fidelibus posse, *post diligens examen perspectum* [fuit]. » Or, le « *diligens examen* » n'a constaté que le « nihil censurâ dignum » ; — et l'*inoffenso pede percurri posse* étant une expression équivalente au *tuto sequi et profiteri*, cette dernière formule ne paraît donc pas exprimer une approbation allant plus loin que nous ne venons d'indiquer. La doctrine favorable à la *minus probabilis*, si elle voulait se prévaloir de cette réponse de la Pénitencerie, n'en tirerait donc pas plus que nous ne lui avons déjà concédé, c'est-à-dire une approbation purement négative.

nous : « *Non inquietandus est* [confessarius]; *sed perpendat decretum anni* 1803, *quo confessarius* (minus apte !) *nititur*, *plenam relinquere libertatem impugnandi S. Alphonsi doctrinam ; ita ut fieri possit, ut erroris redarguatur.*

C'est ce qu'il ne sera pas difficile de prouver.

Et d'abord, que la Sacrée Pénitencerie se soit basée sur le décret de 1803, cela ne suit nullement de ce que le confesseur en question l'a pris pour motif de sa conduite, approuvée par la réponse ; car c'est le propre des réponses romaines de se borner exactement à la *question* proposée. La Pénitencerie peut donc avoir eu un toute autre motif de sa décision que celui allégué par le proposant.

Et que réellement elle ne l'ait pas pris pour motif, cela ressort avec évidence de la doctrine de Benoît XIV mentionnée plus haut. Impossible d'admettre que la Pénitencerie se mette en contradiction ouverte avec cette autorité (1).

La Pénitencerie a pu avoir, comme nous venons de dire, un tout autre motif de sa décision. En déclarant que le confesseur en question ne pouvait être inquiété sur sa conduite en suivant quasi-aveuglément ce qu'il reconnaîtrait pour *la doctrine de saint Alphonse*, elle peut avoir eu pour base les considérations suivantes :

(1) Que cette réponse de la Pénitencerie n'ait pu se baser sur le *nihil censura dignum* et que par conséquent la clausule : « habita ratione, etc... » soit *restrictive*, cela ressort encore d'une pièce assez curieuse, qui nous a été communiquée de Rome. C'était en 1825; à la cour de Turin on s'inquiétait sur la portée des approbations données par le Saint-siège aux ouvrages de saint Alphonse; c'était, à ce qu'il paraît, surtout la pieuse reine de Sardaigne qui en était troublée. Dans une lettre du 19 juillet, le secrétaire d'État indiquait au nonce apostolique la manière de la calmer. Il y dit entre autres choses : « Dopo questo ragionamento [c'est-à-dire : après avoir relevé l'extrême circonspection avec laquelle on procède à Rome en permettant le culte des Saints] Ella passera à parlare dell'autorità competente agli scritti di questo Beato, sulla quale conviene rischiarare le idee di codesta Regina, le cui intenzioni non potrebbero intanto abbastanza lodarsi. Le fara dunque conoscere che la Santa Sede, allorchè approva li scritti dé servi di Dio, si limita con quest'atto ad una semplice dichiarazione di nulla avere in essi incontrato, che sia opposto alla fede ed ai buoni costumi nè mai intende che la dottrina in essi contenuta abbia un'autorità maggiore di quella che si attribuisce ai privati autori cattolici, e molto meno, che venga professata siccome dottrina della chiesa. Questa sempre sollecita di conservare intatto il dogma, lascia con tutto cio una piena libertà nelle materie disputabili di abbracciare la sentenza che più piace; purchè non ecceda igiusti limiti, che si osservano nelle cattoliche scuole. Molte delle opere del B. Alfonso tendenti a fomentare la pietà possono liberamente raccommandarsi e proporsi ai fedeli; riguardo pero alle teleogiche quantunque riconosciute esenti da censura, non sarebbe conforme alla cristiana prudenza, che s'imprendesse a sostenerle dai Pergami, ed a propagarle con un zelo, che fosse per produrre animose questioni e disturbi. »

Il est certain d'un côté, de par le décret de 1803, que toutes les opinions du Saint, à moins d'une décision contraire émanée du Saint-Siège à une date postérieure, sont soutenables au point de vue de l'orthodoxie théologique. D'un autre côté, saint Alphonse, dont la justice et la prudence ont été déclarées héroïques, n'aura assurément pas pris son parti sans la maturité et l'impartialité de jugement qu'exige la solution des questions morales; et il ne l'a pris que sous l'influence de cette sagesse céleste que l'Eglise lui a reconnue. Un confesseur peut donc se considérer comme exempt de l'obligation d'un nouvel examen ultérieur, toutes les fois qu'il trouve une solution de son doute dans saint Alphonse, au cas que le saint Docteur ne l'ait pas corrigée ou abandonnée plus tard. Car supposé même que le confesseur serait d'abord convaincu de rencontrer dans les écrits de saint Alphonse une décision fausse, cette conviction sera *ordinairement* contrebalancée et rduite pour le moins à l'état de doute strict théorique par les considérations reflexes que nous venons de présenter; ce qui fait que le confesseur agirait très raisonnablement en donnant la préférence à la décision du saint Docteur.

Nous disons : *ordinairement*. Car si, malgré ces considérations, le confesseur restait convaincu qu'une décision d'Alphonse contient une erreur, ce serait alors saint Alphonse lui-même qui *l'obligerait à s'écarter de sa doctrine*, C'est ce que nous l'avons entendu déclarer plus haut dans la *Défense* (1765) de la dissertation de 1762; c'est ce qu'il écrivit, en 1754, à ses confrères dans les termes suivants : « Je vous le dis, et les Probabilistes le disent eux-mêmes: tout confesseur, dans une question quelconque, doit examiner si elle a pour elle une raison intrinsèque, qui détermine d'une manière convaincante à l'adopter; car alors l'opinion contraire devient improbable » ; c'est ce qu'il écrivit enfin dans son *Morale systema* (Theol. mor. I. 83) en ces remarquables paroles : « Confessarius, antequam aliquam opinionem amplexetur, tenetur utique intrinsecas rationes perpendere; et cum ei occurrit aliqua ratio convincens pro tutiori opinione, cui adæquatam responsionem suppetere non aspicit, tunc oppositam minus tutam amplecti non potest, *quamvis plurimorum Doctorum auctoritas ipsi faveat; modo auctoritas non sit tanti ponderis, ut videretur ei magis quam rationi apparenti deferendum*, juxta id,

quod docet S. Thomas : Aliquis parvæ scientiæ magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo, quod sibi secundum suam rationem videtur (II. II. q. IX, a. 8, ad 2). *Sed iste casus valde rarus erit.* »

Il est cependant juste d'ajouter que, d'après la décision romaine de 1831, approuvée par le Souverain Pontife, le cas souligné par nous n'est pas du tout si rare que saint Alphonse le suppose ; car ce cas est devenu très fréquent par rapport au saint Docteur lui-même, qui n'a pas pu prévoir de quelle autorité et de quel prestige la Providence ferait un jour briller sa doctrine.

Cette interprétation de la deuxième réponse romaine de 1831 nous paraît d'une probabilité telle, qu'une interprétation contradictoire semble inacceptable. Il reste donc établi que ce n'est que *la doctrine* de saint Alphonse *non rétractée ni abandonnée* par lui, la doctrine qu'il à léguée à l'Église comme définitivement *sienne*, comme résultat final de ses recherches, qui jouit des avantages positifs de cette décision. Et pour le système de morale, ces avantages ne sont donc applicables qu'aux deux thèses qui constituent l'Equiprobabilisme du Saint : obligation de suivre la *certo probabilior cognita pro lege* ; liberté de suivre l'opinion bénigne qui, *tout pris en considération*, paraît également probable; la première, thèse probabilioriste, opposée au probabilisme ordinaire ; la seconde, opposée au probabiliorisme pris dans le sens historique de ce mot, c'est-à-dire au tutiorisme.

La décision de la Pénitencerie n'est donc aucunement en désaccord avec le décret d'Innocent XI. La thèse favorable à la *minus probabilis* n'en tire aucun avantage positif ; elle en reste au bénéfice du décret de 1803 : *ad summum non reprobata.*

Ces observations acquièrent encore plus de force par le fait relaté dans une des dernières biographies du saint Docteur. Dans le procès de béatification — en 1806 et 1807 — lorsque l'avocat de la cause, Amici, eut repoussé victorieusement les objections tirées de la conduite du Saint et opposées par le Promoteur de la Foi à l'héroïcité des vertus, celui-ci « revint sur la question des écrits, non pour les censurer, car cette question avait été tranchée [en 1803] ; mais puisqu'il s'agissait de vertus héroïques, il demanda si le système moral du Saint, relativement au choix des opinions,

ainsi qu'à l'absolution des occasionnaires et des récidifs, pouvait servir de base à un décret sur l'héroïcité de la *prudence.* » N'oubliez pas, dit-il, que mettre Alphonse sur les autels, c'est en faire un flambeau pour tous les prêtres et tous les évêques. Avant d'en venir là, il faut examiner avec le plus grand soin si aucune ombre n'obscurcit cette lumière, et particulièrement si, dans ce siècle de relâchement et de décadence morale, on ne doit pas taxer d'*imprudence*, comme plusieurs le pensent, certaines règles de conduite qu'il a tracées, lesquelles paraissent singulièrement lâcher le frein à la liberté humaine... Je n'invoquerai ici que le témoignage de Charles Blasco, qui, tout en traitant Alphonse d'écrivain pieux et savant, ne peut s'empêcher de lui infliger la note d'imprudence à propos de la règle établie par lui : « qu'une loi douteuse n'a aucune force obligatoire... »

« Pour... confondre [le Promoteur]... le savant Amici, citant la dernière édition de la *Théologie morale*... établit que, d'après le système liguorien, la loi reste douteuse [dans le sens strict] et non obligatoire, alors seulement que les deux opinions en présence sont également probables. Si l'opinion en faveur de la loi est *probabilior*..., elle sort du doute strict et devient obligatoire. L'illustre avocat prouve facilement que cette interprétation du principe : « la loi douteuse n'oblige pas » non seulement n'est pas contraire à la prudence, mais tient le juste milieu entre le laxisme et le rigorisme (1). »

C'est donc, par rapport au système, comme équiprobabiliste, opposé à la thèse favorable à la *minus probabilis*, que saint Alphonse a été reconnu héroïquement prudent.

*
* *

Ce que nous venons de dire relativement au document romain (deuxième réponse) de 1831, c'est-à-dire : qu'il contient une approbation *positive* de la doctrine du Saint, — mais que cette *doctrine du Saint* n'est que celle que saint Alphonse a reconnue définitivement comme *sienne*, et qu'il a léguée à l'Eglise comme résultat final de ses études et de ses prières, sans la rétracter ou abandonner d'aucune manière, s'impose bien davantage, lorsqu'il

(1) Saint Alphonse de Liguori, par le R. P. BERTHE, t. II, p. 640.

s'agit des actes pontificaux qui regardent son élévation au Doctorat universel d'Eglise. Si dans la réponse de 1831 cette approbation positive était plutôt implicite, elle est tout à fait formelle dans les actes mentionnés; mais aussi, d'un autre côté, si l'approbation positive de 1831 n'a pu viser que la doctrine d'Alphonse non rétractée, non corrigée, non abandonnée et non combattue par lui, cela se vérifie bien davantage dans ces actes, dans lesquels l'Eglise nous propose Alphonse doué d'une sagesse extraordinaire surnaturelle, d'une justice et d'une prudence héroïques, et enseignant, en vertu d'une mission spéciale de la Providence, ce qu'il a, devant Dieu, reconnu comme vrai, bon, utile. Et comme le vrai ne peut être opposé au vrai, — s'il y a dans ses œuvres des propositions opposées, contradictoires, ce ne peuvent être que celles, dont il se déclare responsable en dernière instance qui peuvent logiquement faire partie de cet enseignement ainsi approuvé et loué par l'Eglise. Dans ces actes surtout, ce ne sont plus ses doctrines et propositions prises en soi isolément qui sont visées, mais c'est leur ensemble harmonieux, procédant de la personne du Saint, en tant qu'il enseigne l'Eglise de Dieu; ensemble harmonieux, dans lequel ce qui suit confirme, explique, rectifie, corrige ou rejette ce qui a précédé.

Le Doctorat de saint Alphonse, tout ce qu'il renferme d'élogieux pour *sa doctrine à lui* ne peut donc jeter son lustre sur ces opinions, dont le saint a fait le recensement dans son *Elenchus quæstionum retractatarum*.

Et pour en venir au point qui nous occupe, il est bien sûr que, parmi les doctrines de saint Alphonse, son système sur le choix des opinions probables occupe une place importante.

Et il est bien sûr aussi — la *Civiltà cattolica* l'a avoué implicitement — de par l'attitude que saint Alphonse a prise ouvertement par rapport au décret d'Innocent XI : « *niente fa contro di noi* » — qu'après son élévation à l'épiscopat il a enseigné une doctrine incompatible avec la thèse purement probabiliste; il est bien sûr que depuis ce temps il n'a cessé de s'exprimer en ce sens; qu'il n'a cessé de dire qu'il faut choisir comme règle de conduite ce que, tout bien pesé, on estime plus probablement être la Loi éternelle objective; que la *certo probabilior cognita*, c'est-à-dire : regardée finalement comme telle par le sujet qui veut agir, doit

être suivie par lui; que cette probabiliorité constitue une promulgation, suffisante et obligatoire *non de soi*, mais de par le *principe réflexe* (1) : qu'il faut toujours TENDRE sincèrement à la *vérité dans l'ordre moral*, en d'autres termes : à la conformité de son action avec la Loi éternelle objective; qu'enfin dans ses dernières éditions il a si parfaitement adopté l'argumentation des Probabilioristes contre la *minus probabilis cognita et judicata*, qu'un des plus illustres probabilistes de nos jours, en la citant, l'appelle : *Probabilioristarum propria;* de sorte que saint Alphonse était en plein droit de s'appeler et de se faire proclamer *probabilioriste*, dans le sens naturel de ce mot.

La faveur extraordinaire que le Saint-Siège en élevant Alphonse au Doctorat a marquée pour ce que le Saint lui-même appellerait sans équivoque : « *ma doctrine, mon enseignement* », est donc en plein accord avec le décret d'Innocent XI, que la *Civiltà cattolica* avoue être favorable à la thèse probabilioriste : OPINIO PROBABILIOR SIC COGNITA ET JUDICATA SEQUENDA EST.

Le *Doctorat de saint Alphonse* et tout ce qu'il renferme d'élogieux pour « *sa doctrine* » est donc contraire à la thèse qui permet de suivre l'opinion que l'on reconnaît pour moins probable.

Il lui est contraire dans un degré que déterminent les paroles, si expressives, du saint Docteur; paroles d'autant plus remarquables que son respect pour l'autorité des autres docteurs et théologiens était plus grand, plus grande son humilité, plus grand le nombre de ceux desquels il allait se séparer. Nous en citons quelques-unes :

Le 9 décembre 1769, il écrivait à Remondini : « Les Jésuites soutiennent communément que l'on peut suivre l'opinion moins probable; je soutiens au contraire, et les Jésuites m'en ont adressé leurs plaintes, que si l'on sait que l'opinion en faveur de la loi

(1) Le R. P. Cathrein, S. J. (*Philosophia moralis in usum Scholar.*, ed. IV, p. 177), ne paraît pas avoir bien compris, quel est le principe, auquel nous en appelons pour démontrer l'obligation de suivre la *probabilior cognita.* Il dit (*l. c.*) : « Illud principium, ad quod toties provocant æquiprobabilistæ » (V. g. P. Jansen, C. SS. R. in periodico *Revue thomiste*) : Nos obligari ad amplectendam sententiam legi faventem, quando est certo probabilior « intellectum de dubio remote practico est evidens petitio principii ; continet enim formalissime doctrinam æquiprobabilistarum ». — On peut voir dans nos articles et dans ceux du P. Wouters, combien le R. Père se trompe et combien les derniers essais des Probabilistes souffrent d'une énorme *ignoratio elenchi.* — Le « principe » (*sic*) cité par le R. P. Cathrein n'est pas notre principe, mais notre conclusion.

est plus probable, on doit la suivre, et que l'on ne peut suivre l'opinion moins probable (1). »

Au moins de novembre 1768 il avait déjà écrit à son confident et futur successeur dans le généralat de sa Congrégation, le père Blasucci : « Les rigoristes modernes, qui exigent la certitude morale, disent qu'il ne suffit pas, pour suivre l'opinion bénigne, qu'elle paraisse un peu plus probable, *quia parum*, etc., mais ils veulent, pour que l'on puisse suivre l'opinion bénigne, que l'opinion rigide ne paraisse point probable ; par conséquent, ils exigent la certitude morale, *non pas stricte* (car ils tomberaient dans la proposition condamnée), mais large. »

Nous, au contraire, nous disons que, lorsqu'on doute si l'opinion rigide est, par rapport à l'autre, également probable ou un peu plus probable, alors le doute est *strict* et fait que la loi est vraiment douteuse ; voilà qui me paraît indéniable, à savoir que lorsqu'il n'est pas certain, mais seulement douteux, que l'opinion rigide soit un peu plus probable, alors la loi est strictement douteuse, et l'on peut en ce cas suivre en toute sécurité l'opinion bénigne.

« Il en est autrement, comme je l'ai dit, quand l'opinion rigide est certainement plus probable .

« Tel est mon système, et je le tiens pour tellement certain, qu'ici, dans mon diocèse, je n'accorde point le pouvoir de confesser à qui voudrait suivre l'opinion *certainement* moins probable ; mais je ne l'accorde pas non plus à qui voudrait refuser l'absolution à un pénitent qui suit l'opinion également probable, ou l'opinion de laquelle il n'est pas certain, mais douteux, si elle est un peu moins probable (2). »

(1) Lettere III, n. 239. « I Gesuiti comunemente difendono che puo seguitarsi l'opinione meno probabile ; ma io difendo che, quando si conosce che l'opinione per la legge e più probabile, quella dee seguirsi, e non puo seguirsi la meno probabile ; e di cio Gesuiti si sono lamentati con me. »

(2) Lettere III, n. 217. « Li rigoristi moderni, che vogliono la morale certezza, dicono che non basta, a seguir la benigna, che sembri un poco più probabile, *quia parum*, etc.; ma vogliono che la rigida non apparisca probabile, per poter seguire la benigna ; e percio vogliono la morale certezza, non *stretta* (perchè caderebbero nella propsizione dannata) ma *larga*. E cosi all'incontro diciamo noi, che quando si dubita se la rigida sia egualmente o un poco più probabile, allora il dubbio è *stretto* e fa che la legge sia veramente dubbia : il che mi pare non potersi negare, cioè che, quando non è certo ma dubbio che la rigida sia alquanto piu probabile, allora è strettamente dubbia la legge, ed allora sicuramente puo seguirsi la benigna. Altrimente poi, come ho detto, quando la rigida *è certo probabiliore*. Questo mio sistema lo tengo per cosi certo che qui, in

Nous terminons notre étude par la réflexion suivante :

Les Probabilistes ont la tendance à présenter leur système *comme certain sous tous les rapports;* c'est-à-dire : tant par rapport à leur thèse, qui permet de suivre l'opinion également ou presque également probable, thèse opposée à ce que saint Alphonse appelait *tutiorisme* (1), que par rapport à leur thèse qui permet de suivre l'opinion bénigne reconnue pour certainement moins probable, thèse opposée à celle qui fut encouragée par le décret d'Innocent XI et adoptée par saint Alphonse et nommée par lui : *probabiliorisme*, dans le sens naturel de ce mot.

Cette attitude des Probabilistes est très explicable. Car les plus sensés parmi eux voient très bien qu'un système, qui ne *suit pas le parti matériellement le plus sûr*, doit être entièrement *certain*, le système moral étant le seul moyen d'arriver à la *certitude pratique;* ils s'évertuent donc à n'attribuer aux systèmes opposés aucune probabilité sérieuse. Nous avons un exemple de tout ceci dans le livre très répandu du R. P. Cathrein, S. J. : *Philosophia moralis in usum scholarum*, où il se fait, p. 175 (4e éd.) l'objection suivante :

« Systema probabilistarum debet esse certum, secus non potest esse fundamentum pro dictaminibus certis. Atqui, non est certum. Ergo. *Prob. min.*; nam etiam æquiprobalismus est systema probabile. »

Il répond : *Concedo majorem.*

Nego minorem. Ad prob. *dist.* : Æquiprobabilismus est systema probabile quatenus *affirmat* liceitatem benignioris sententiæ si hæc est probabilior vel æque probabilis, *cdo*; quatenus *negat* liceitatem benignioris sententiæ, si hæc est minus probabilis, *subdist.* : habet aliquam probabilitatem extrinsecam, *trans.*; intrinsecam, *nego.*

Nous croyons pouvoir compter sur l'assentiment des lecteurs, qui ont suivi nos réflexions, en répondant : Le probabilisme *est certain* dans sa thèse qui permet de suivre l'opinion bénigne qui,

diocesi, io non do la confessione ad uno che volesse seguir la *certo* meno probabile, ma neppure a chi volesse negar l'assoluzione ad un penitente che tiene la sentenza *æque* probabile, oppure quella sentenza di cui non è certo ma si dubita se sia un poco meno probabile. »

(1) Lettere III, n. 185. « Chi dice che fra due probabili eguali dee seguirsi la più tuta, costui è tuziorista non già probabiliorista. »



tout considéré, est *également* probable, ou presque également probable que l'opposée. C'est à saint Alphonse, qui a opposé au tutiorisme tous ses efforts et toute son autorité, qu'il en est redevable.

Mais pour sa thèse, qui permet de suivre l'opinion bénigne *lors même qu'elle est certainement moins probable* que l'opposée, le Probabilisme a pour *antagonistes :* d'abord, d'après le propre aveu de la *Civilta cattolica*, le décret d'Innocent XI, nullement révoqué.

Puis, le Docteur de l'Église, *saint Alphonse de Liguori*, protestant de la conformité de sa doctrine avec ce décret d'Innocent XI, et adoptant la *thèse* et le *raisonnement* des probabilioristes contre le probabilisme, et pour lui-même la qualification de « *probabilioriste* », dans le sens naturel de ce mot.

En saint Alphonse, ceux des *documents* pontificaux qui marquent non une approbation seulement négative, comme le *nihil censurâ dignum*, mais une préférence pour « *sa doctrine* ».

Avec saint Alphonse *tous les Tutioristes, Probabilioristes et Equiprobabilistes*, depuis le XIIIe siècle jusqu'à ceux de nos jours, parmi lesquels nous signalons particulièrement ceux des derniers temps, évêques et docteurs, qui ne sont pas sous l'influence d'une école.

Enfin, l'*argument* probabilioriste, adopté par saint Alphonse et exposé par nous dans cette étude ; argument, auquel les Probabilistes ont opposé soit le silence, soit des malentendus, soit comme l'un des principaux d'entre eux, la réponse déjà citée : *negari debet major*, sans preuve ultérieure.

Nous croyons que ces éléments d'opposition au probabilisme constituent pour le moins une probabilité très sérieuse, extrinsèque et intrinsèque, et qu'ils réduisent, *pour le moins*, *la thèse permettant de suivre l'opinion bénigne qu'on reconnaît pour certainement moins probable* — à l'état d'*incertitude*.

Or, d'après l'aveu du P. Cathrein S. J., en ce cas, il n'est pas permis de se servir de ce système pour la pratique. Donc la thèse « probabilioriste », dans le sens de saint Alphonse, s'impose.

J. L. JANSEN, C. SS. R.
Lecteur de Philosophie.

Wittem (Hollande).

LA VIE SCIENTIFIQUE

NOTES D'AMÉRIQUE

LES PERSPECTIVES QUE LAISSE ENTREVOIR L'ŒUVRE PHILOSOPHIQUE DE LÉON XIII

Une vue américaine.

La disparition du grand pape qui, pendant plus d'un quart de siècle, a présidé aux destinées de l'Église catholique, n'a éveillé dans toute la presse américaine, de la part des représentants de toutes opinions et de toutes *dénominations,* qu'un concert unanime d'éloges respectueux et de sympathiques regrets, à l'adresse de la noble et glorieuse figure qui vient de s'enfoncer, toute resplendissante de lumière, dans l'Océan de l'histoire.

Nulle voix discordante n'a osé jeter une note de réprobation dans cette harmonie d'hommages élogieux, et à part les réserves que devait nécessairement leur imposer la divergence des opinions, tous les Américains ont salué dans le grand vieillard une lumière et une puissance morale préoccupée en toutes choses du souci de travailler pour le bien, non seulement des intérêts dont il avait la garde, mais de l'humanité tout entière.

Le spectacle de cette unanimité est grand, il est touchant, il est aussi, qu'on nous permette la remarque, profondément suggestif!...

Nous n'avons aucunement l'intention de dégager la morale inhérente qui ressort de ce tableau ; notre ambition, plus modeste, est d'attirer l'attention des lecteurs de la *Revue Thomiste* sur l'un des nombreux articles qui ont été publiés à cette occasion, à raison de l'intérêt philosophique spécial qu'il peut présenter pour eux.

Cet article (1), dû à la plume du professeur Josiah Royce, professeur d'histoire de la Philosophie à l'université Harvard et président actuel de l'« American philosophical Association », est intitulé : « Le mouvement philosophique créé par le pape Léon XIII, et ses rapports avec la pensée moderne » (*Pope Leo's philosophical movement and its relations to modern thought*).

L'un des traits les plus remarquables de l'œuvre de Léon XIII, commence

(1) Paru dans le *Boston Evening Transcript* du 29 juillet 1903.

par nous y déclarer l'auteur, est la résurrection qu'il a opérée de la philosophie scolastique. Ce mouvement, complexe en lui-même, a impliqué des phénomènes qui sont de nature à intéresser même les non-catholiques, car « il peut être dans ses résultats, souverainement important pour le progrès intellectuel général de notre époque », en amenant une coopération plus intime entre catholiques et non-catholiques pour l'étude des mêmes problèmes.

A rebours du protestantisme moderne, le catholicisme est étroitement lié à la philosophie dans son enseignement dogmatique : il suit de là que toute modification dans la direction intellectuelle de l'Église « affecte l'attitude des savants catholiques à l'égard de toute espèce de problèmes intellectuels auxquels ils sont intéressés » ; en soi, le mouvement dont nous parlons n'a été qu'une renaissance (revival) « mais fructueuse, et de fait riche en résultats décidément imprévus ».

D'un point de vue rationnel, catholique ou non catholique, saint Thomas occupe dans la série des penseurs un rang très élevé (decidedly high). En fait, il est devenu, et demeuré depuis, nominalement du moins, le prince des docteurs catholiques. Le but de Léon XIII n'était donc pas de lui restituer un rang honorifique qui ne lui avait jamais été contesté, mais d'assurer à ses œuvres originales et à sa méthode, l'intérêt de fait et l'étude pratique qui leur étaient dus de la part des savants catholiques, et qui, peut-être, avaient été quelque peu négligés depuis plusieurs siècles.

Mais il y a, dans l'Encyclique du 4 août 1879, un autre aspect de la pensée du pontife qui mérite une attention spéciale. Dans un but apologétique, Léon XIII recommande en particulier l'étude « des problèmes scientifiques et philosophiques modernes à la lumière de la doctrine thomiste ». Admettant toutes les conclusions *acquises* de la science contemporaine, il faudra donc les « repenser » à la lumière des théories scolastiques, et au besoin modifier celles-ci par celles-là, comme « deux très courts mais très importants paragraphes de l'Encyclique » le donnent à comprendre.

Il s'agit donc, selon Léon XIII, de vérifier les données thomistes et de les justifier aux yeux du public lettré par la confrontation avec les données de la science actuelle.

Mais le résultat sera nécessairement, à la longue, de développer chez les disciples de Thomas d'Aquin, sans changer les dogmes, l'esprit de recherche qui était caractéristique de la pensée du grand docteur, et, en fait, nous constatons déjà : 1° qu'il y a une plus grande part prise par les savants catholiques dans le domaine neutre des *sciences* pures ; 2° que beaucoup, surtout en France, semblent mieux comprendre et apprécier certains systèmes, celui de *Kant* par exemple, qu'il était convenu jusqu'à

présent, de condamner sans réserve et sans examen; quelques-uns même iront jusqu'à le suivre ouvertement sur certains points; 3° enfin, il nous est donné de lire, à l'occasion, des essais qui tendent à établir qu'il n'y a pas d'opposition essentielle entre les théories *évolutionnistes* et les principes philosophiques de saint Thomas, et cela de la part d'hommes dont la réputation d'orthodoxie semble, extérieurement du moins, parfaitement en sécurité.

En 1899, Léon XIII, dans une lettre aux évêques de France, exprimait ses regrets des progrès de la doctrine kantienne parmi les philosophes catholiques, la cause en est dans l'étude consciencieuse et honnête de l'adversaire que lui-même avait préconisée, sur l'exemple de saint Thomas lui-même; ces penseurs avaient été amenés, par la marche logique de leurs études, « à trouver dans Kant plus de vérité qu'ils ne s'attendaient à y découvrir ». La même indépendance s'est également manifestée dans le domaine de la science biblique et même dans diverses autres branches de la science catholique: c'est le résultat de l'œuvre du même esprit.

C'est qu'il y a et dans l'esprit et dans le système de saint Thomas des tendances inhérentes qui devaient amener ce résultat. Le système de saint Thomas était tout d'abord, en lui-même et historiquement, un effort de conciliation entre des doctrines opposées, ce qui impliquait modification graduelle et adaptative des vues même dont il était le champion. L'esprit de saint Thomas, guidant ses disciples dans une œuvre analogue vis-à-vis de la Science moderne, ne peut manquer de produire en eux aussi de semblables résultats.

Il y a trois points en particulier dans le système thomiste qui appellent une reconstruction critique. Ce sont d'abord la *théorie de la connaissance*, comme le prouve déjà le phénomène mentionné plus haut, des progrès de la doctrine kantienne parmi les philosophes catholiques. C'est ensuite le problème des *relations de Dieu et de l'univers;* et déjà nous rencontrons parmi les écrits récents l'aveu que le langage usuellement employé doit avoir une signification symbolique et humaine, que saint Thomas lui-même insiste sur l'insuffisance des formules traditionnelles pour définir les choses divines, — que certaine théorie positive de saint Thomas lui-même, semble impliquer telles ou telles apparentes contradictions, dont la solution n'a pas encore été proposée. Il semble donc résulter de cela que « la théologie catholique est actuellement en une situation qui l'oblige ou à progresser ou à abandonner entièrement l'entreprise de ressusciter l'esprit de la recherche philosophique sérieuse »... « Saint Thomas, comme pure *autorité*, ne suffit plus à nos frères catholiques, mais saint Thomas *penseur*, les a remis à la tâche de penser, et, comme nous, ils en sont à une période

de transition. Ils garderont sans doute leurs dogmes essentiels; mais avec la tendance à les concevoir d'une manière nouvelle. »

Le troisième élément de la doctrine thomiste qui requiert un réajustement est la doctrine relative à l'âme humaine, ses relations avec le corps et sa liberté, objet de tant d'études diverses dans la « littérature catholique récente. « Ici encore l'esprit de « *fairness* » (équité) et d'étude approfondie (thoroughness) semble être en progrès. L'entente mutuelle entre la pensée catholique et la pensée moderne tend à augmenter. » Sur ce point encore la pensée catholique tend à se moderniser.

Les résultats de ce mouvement, étant donnés le nombre, la capacité et le prix qu'il y a lieu d'attacher à la coopération des philosophes catholiques, peuvent être considérables pour la pensée moderne, et Léon XIII aura eu, plus encore peut-être qu'il ne le prévoyait, le mérite, du fait de son intervention, d'aider ceux-ci à prendre part à la vie commune intellectuelle de leur époque. En dépit de l'énorme puissance conservatrice qui régit et domine l'esprit de l'Église catholique, il a introduit dans la masse un levain de fermentation.

« C'est une chose bienvenue (welcome thing) de voir surgir les symptômes d'une époque où les savants catholiques consentiront à coopérer au progrès général de la Science et de la recherche philosophique, au lieu de condamner en bloc comme erronées des conceptions que les juges cléricaux n'auront même pas pris la peine de comprendre. Saint Thomas, le docteur angélique, sera-t-il le pacificateur qui apprendra à son Église à aimer les lumières nouvelles, comme lui-même, de son temps, a aimé et utilisé la lumière *nouvelle*, qu'Aristote semblait lui apporter? »

Si ce résultat se produit, il y aura nécessairement un certain degré d'assimilation mutuelle entre la pensée moderne et la pensée catholique, celle-ci sans abandonner ses dogmes, celle-là sans les adopter à nouveau. « Je vois ce que nous, philosophes modernes, pouvons gagner à comprendre le point de vue scolastique » — surtout au point de vue du sens de la continuité historique dans la pensée humaine, « saint Thomas et ses compagnons ont quelque chose à nous dire à nous ainsi qu'aux catholiques, et je suis content qu'ils nous le disent. En attendant tous ont intérêt à voir un esprit de tolérance mutuelle raisonnable, de coopération et d'entente se substituer à l'hostilité aveugle... Mais aussi quelle occasion admirable serait perdue, si la reviviscence de la philosophie catholique suscitée par Léon XIII devait voir ses premiers fruits coupés et était empêchée de porter la récolte plus riche encore, qu'elle ne saurait manquer de porter un jour. »

Ces pensées sont suggestives, et de nature à intéresser les philosophes catholiques. Ils doivent y saluer une déclaration loyale de bienveillance, et

comme la démarche d'un parlementaire qui s'approche avec le fanion de paix.

Nous croyons, quant à nous, que l'esprit de saint Thomas est bien cet esprit de recherche consciencieux et équitable, dont parle le professeur Royce, à l'endroit des systèmes de ceux qui pensent ou croient différemment, et que les catholiques, certains catholiques du moins, ont à apprendre de lui la déférence raisonnable envers les doctrines et la délicatesse envers les personnes, qui se concilient si parfaitement avec l'indépendance du jugement et le respect de la tradition. Mais nous croyons aussi que beaucoup d'autres pourraient profiter du même esprit, et qu'en matière d'à-priori et d'intolérance doctrinale, les catholiques ne sont ni les seuls, ni les plus absolus, ni même les premiers, à avoir usé de procédés sommaires.

En Amérique, la courtoisie scientifique est la règle et la norme universelle; elle naît tout naturellement de l'esprit d'équité et du respect consciencieux de la personnalité d'autrui qui est inculquée à tous dès la première école; peut-être, à ce point de vue, beaucoup de « non-américains » pourraient-ils avantageusement tirer parti de l'exemple de l'Amérique et des suggestions du Dr Royce, en « imbibant », pour employer l'expression anglaise, quelque peu de cet esprit d'équité et de respect de la personnalité d'autrui, dont l'empire en beaucoup de régions, même intellectuelles, se réduit à n'être que purement théorique et nominal.

Nous croyons aussi que certains points fondamentaux de la doctrine thomiste ne peuvent que gagner à être étudiés à nouveau, et pour ainsi parler, sous un autre angle et dans un nouveau jour, et nous sommes fermement convaincus que la pensée catholique et la pensée moderne ont beaucoup à y profiter.

Nous ne pensons pas cependant, que la mise au point et l'ajustement avec l'esprit moderne, doivent, en *fait*, entraîner la modification substantielle des conceptions fondamentales du système thomiste, même chez ceux qui se livreront à ce travail avec toute la loyauté impartiale et toute la conscience de travail désirables; mais nous sommes assurés que cet effort doit entraîner logiquement une plus large mesure d'entente et par conséquent de tolérance et de coopération mutuelle, chez tous les esprits de bonne volonté. La philosophie scolastique dépouillée de ce qu'il peut y avoir de trop *gothique* dans son apparence et son revêtement extérieur, y gagnera de révéler et de laisser paraître tout ce qu'il y a en elle de naturel et de vérité. L'esprit moderne y gagnera de découvrir, par le fait même, tout ce qu'elle contient de rationnel, de judicieux, de sensé, de profondément humain; peut-être consentira-t-il alors à voir en elle non une bizarrerie d'antan, mais une force intellectuelle avec laquelle il peut être avantageux de s'entendre et de s'accorder.

Il n'y a, de fait, aucun désaccord essentiel entre la substance de l'enseignement thomiste et aucun des faits reconnus et établis (nous ne parlons pas des *systèmes*) de la science moderne : c'est notre conviction personnelle, profonde et intime; et comme notre intelligence à nous n'est qu'une intelligence *humaine*, comme toutes les autres, nous ne doutons pas que toute autre intelligence que la nôtre n'en arrive facilement à la même conclusion, en suivant le même circuit et par la voie des mêmes recherches.

Puisse l'ère de rapprochement, d'entente et de coopération entre savants catholiques et non-catholiques se produire bientôt et partout, pour le plus grand profit des uns comme des autres! A tout événement, si l'on ne peut parvenir à l'identité des conclusions, on peut toujours avoir l'identité d'*esprit*, de manière à pouvoir toujours entretenir des relations intellectuelles amicales, nous allions dire fraternelles, dans le respect mutuel et réciproque des sincérités et des loyautés reconnues, avec ceux-là mêmes dont les convictions sont apparemment les plus hétérogènes, les plus divergentes et les plus éloignées des nôtres, pourvu qu'elles soient honnêtes et rationnelles!

F. L. VAN BECELAERE, O. P.

Providence (Rhode-Island), août 1903.

REVUE ANALYTIQUE DES REVUES

REVUE BIBLIQUE

Juillet 1903.

Études sur la théologie de saint Paul. Jésus-Christ, Seigneur et Fils de Dieu, par le R. P. Rose.

Le R. P. Rose, creusant la pensée de l'Apôtre, s'efforce de parvenir, de filon en filon, jusqu'au trésor de lumière divine et humaine d'où elle émane.

Comment a-t-il connu Jésus-Christ ? Quelle idée s'est-il faite de sa personnalité, de ses relations avec Dieu et avec l'humanité ?

Question d'un intérêt premier et répondant bien aux préoccupations de nos contemporains. Car les croyances de saint Paul sont les croyances de l'Église chrétienne absolument primitive. Elles sont les premières

attestées, puisque les lettres de l'Apôtre sont les premiers écrits du Nouveau Testament.

Dès le début de sa prédication, les grandes lignes de son Évangile sont fixées, la conception qu'il s'est faite de Jésus-Christ, de ses rapports avec Dieu et avec le monde a pris sa forme définitive.

Sous le coup de grâce illuminatrice qui l'a renversé sur le chemin de Damas, il a connu tout à coup Jésus-Christ. Mais il est arrivé à lui sans préparation, l'esprit encore plein de ses anciennes habitudes de penser, tout imprégné des conceptions messianiques nationales ou pharisiaïques.

C'est un moule à briser ; il ne servira pas à façonner l'idée sublime que le nouvel apôtre va se faire de Jésus-Christ.

Il est certain, en effet, que saint Paul a connu le Christ de l'histoire, qu'il s'est informé de son œuvre, de ses paroles, qu'il a suivi le cours de son ministère, et que par conséquent le portrait qu'il nous en a laissé a été saisi sur le vif de la réalité, et non tracé uniquement d'après la prophétie.

Ce qui le prouve, ce sont les détails caractéristiques, les traits nets et fermement appuyés, semés au cours de ses diverses épîtres.

Ces détails, ces traits, le R. P. Rose les recueille, et dessine sous nos yeux, en les rapprochant, l'esquisse complète d'un Évangile selon saint Paul, Évangile où rien n'est omis d'essentiel en ce qui touche la vie de Jésus et son immolation, mais sur lequel rayonne, par une insistance de prédilection, la gloire du Christ ressuscité.

C'est qu'en effet, le Christ de l'histoire n'a pas retenu saint Paul, et ce n'est pas vers lui qu'il va diriger l'humanité.

Il a contemplé le Christ ressuscité ; et de cette vision, une empreinte lui est restée impérieuse et définitive. Il faut qu'il le rejoigne là où il l'a vu, là où il se trouve, non dans les instants passagers de sa vie terrestre, mais « dans le moment éternel et supraterrestre où, source de salut et de vie divine, il exerce pleinement son action messianique ». Pour lui, « Jésus n'est plus l'absent que l'humanité doit regretter ; au contraire, il lui est présent davantage encore ».

Que tout cela paraît juste, et comme on comprend l'élaboration dogmatique qui s'est faite en cette belle intelligence ! Comme on s'explique la retraite de Paul au désert ! Le désert est sa seconde école ; il y relit les prophètes à la lumière de sa nouvelle foi, et sous le rayonnement du personnage historique, qu'une tradition toute fraîche pose devant lui. Il cherche et trouve dans les Écritures le cadre appareillé qui convient à cette auguste figure. Et que voilà bien écartée l'opinion de ces critiques qui veulent à tout prix que saint Paul, au sortir du désert, ait conservé, non seulement ses habitudes d'esprit, mais encore toutes ses conceptions an-

ciennes sur le Messie, comme un moule dans lequel il aurait façonné la vie et la personne de Jésus-Christ !

Or, la pensée théologique de saint Paul s'exprime en deux titres qu'il donne à Jésus-Christ : il l'appelle Seigneur et Fils de Dieu.

Pour pénétrer cette pensée, il faut les étudier attentivement.

Saint Paul prêche Jésus-Christ Seigneur ; c'est sous ce nom que le chrétien doit l'invoquer ; c'est aussi sous ce nom qu'il doit le confesser. Pourquoi ce titre ?

Par son origine, plus encore par le sens que les Judaïsants lui donnaient, le nom de Christ ou Messie avait quelque chose de spécial au peuple choisi, et se trouvait par conséquent peu propre à éveiller l'attention des Grecs ou des païens.

Saint Paul rompt audacieusement toutes les attaches nationales et étroites qui pourraient nuire à l'Évangile. Il lui faut un mot propre à exprimer la personnalité de Jésus installé dans la gloire. Dans le ciel, où il aime à le contempler, il est Seigneur.

Ce nom, saint Paul ne l'a pas créé ; il l'a trouvé dans la tradition évangélique, mais lui a donné un sens nouveau. Exprimant une relation de maîtrise, de supériorité, de prééminence, sous la plume des évangélistes ou sur les lèvres des premiers disciples, ce nom devient pour saint Paul le Seigneur absolu, universel, le Maître et le Souverain du monde.

Substitution de sens qui n'a rien d'arbitraire puisqu'elle s'appuie sur la richesse infinie de l'objet signifié, substitution très heureuse ; car pour les Grecs le mot maître était synonyme de Dieu. Il leur révélait donc tout ce qu'était Jésus-Christ, faisant appel pour cela aux clartés théologiques, échappées au naufrage des traditions primitives, seuls rayons laissés à ces pauvres âmes égarées dans les ténèbres du paganisme.

Et ce titre exprime bien la pensée de saint Paul sur Jésus-Christ. Il le montre dans l'état glorieux qui suivit la résurrection, où son activité messianique se manifeste efficace et pleine, où il apparaît tout ce qu'il est, c'est-à-dire Dieu vivant, éternel et tout-puissant, Créateur et Rédempteur.

L'autre titre que saint Paul aime à donner à Jésus-Christ, celui de Fils de Dieu, le montre tourné vers Dieu et éclaire ses relations personnelles avec lui. Il convient au Christ en ses trois états de préexistence, d'incarnation et de glorification ; son extension l'emporte sur celui de Seigneur.

La notion de ce titre, saint Paul l'a puisée dans la sainte Écriture, et aussi dans la tradition évangélique : voix du ciel au baptême et à la transfiguration, paroles mêmes de Jésus répondant au grand prêtre : « Tu l'as dit ! » invoquant Dieu comme son Père, laissant entendre aux Pharisiens que s'il avait une filiation sur la terre le faisant descendre de David, il en avait une autre dans le ciel le faisant sortir de Dieu.

Le sens que saint Paul a donné à ce titre est bien celui que nous lui donnons aujourd'hui ; c'est un acte de foi explicite en la divinité naturelle et positive de Jésus-Christ.

En était-il ainsi pour les contemporains de Jésus ?

A l'exception de certains personnages éclairés d'une grâce spéciale, Pierre au jour de sa confession, les apôtres plus tard, les croyances messianiques des contemporains de Jésus n'allaient pas jusqu'à le concevoir comme sorti de Dieu par génération éternelle. « Ce n'est ni la chair, ni le sang qui t'ont révélé cela, dit Jésus à Pierre, mais mon Père qui est dans les cieux. »

Pour révéler à saint Paul la même vérité, Dieu unit à sa grâce le travail de la pensée, et ce serait semble-t-il, le mérite de saint Paul d'avoir puisé aux sources de l'Écriture et de la tradition évangélique, l'acte de foi explicite en la divinité de Jésus-Christ qu'il exprime par le titre de Fils de Dieu.

Mais il faut déterminer la valeur et l'étendue dogmatiques de ces deux épithètes d'honneur données à Jésus-Christ par saint Paul. L'enquête sera limitée aux deux thèses de la double nature de Jésus-Christ et de sa préexistence.

Au sujet de la première, on trouve, au commencement de l'*Épître aux Romains*, une confession en termes explicites aussi clairs que le permet le langage théologique de l'époque. L'Évangile que Dieu avait promis par ses prophètes a pour objet son Fils qui est né de la semence de David selon la chair, qui a été déclaré Fils de Dieu en puissance selon l'esprit de sainteté par le fait de la résurrection des morts.

Ce Fils de Dieu, Jésus-Christ, doit donc être considéré d'abord selon la chair ; il est homme, de la race de David ; mais ce n'est là que son aspect extérieur, le Christ selon la chair, dont la connaissance ne suffit pas à la foi du chrétien. Il y a une autre manière de le considérer ; il faut le voir selon ce qui le constitue Fils de Dieu, en puissance, c'est-à-dire en un état de gloire et de toute-puissance qui commence à la résurrection, et selon l'esprit de sainteté !

Ce passage a, comme on le sait, longuement exercé l'esprit des commentateurs. Le débat est ouvert et il se continue sous nos yeux. Qu'est-ce que cet esprit de sainteté ?

Se rattachant à l'opinion, récemment émise, de M. Sanday, professeur d'Oxford, et laissant de côté ce que cette opinion renferme de préjudiciel sur le mode d'union, le R. P. Rose estime que le πνευμα αγιωσυνης désigne la nature divine, qui a exigé l'état et l'éclat de Fils de Dieu. Et il nous donne les raisons qui lui font adopter ce sens un peu extraordinaire au premier abord, c'est son aveu.

Ces raisons ont un grands poids; nous ne voulons ni les énumérer ni les discuter, et nous attendons avec impatience la suite de cette savante étude. Il reste à nous montrer la valeur dogmatique des deux titres de Seigneur et Fils de Dieu, au point de vue de la préexistence de Jésus-Christ. Nous aurons ainsi complète et lumineuse la pensée théologique de saint Paul.

L. M.

REVUE DES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

Juin 1903.

La philosophie de saint Thomas et l'apologétique de l'immanence, par H. Goujon.

M. l'abbé Denis a publié récemment un travail sur la *situation politique, sociale et intellectuelle* du clergé français. Les articles que nous analysons n'ont point pour but d'examiner les idées politiques et sociales du directeur des *Annales de philosophie chrétienne;* M. H. Goujon ne veut exposer et critiquer que ce qui est dit au sujet du mouvement intellectuel. Dans un premier article, il résume toute la partie de la brochure où M. Denis défend l'apologétique de l'immanence. Il le fait avec toute la fidélité possible; car le plus souvent il n'apporte que des citations textuelles de l'auteur. Il constate avec raison que les termes de M. Denis sont vagues, indéterminés, et quelques-uns très obscurs.

Que veut cette nouvelle école dont le directeur des *Annales* est un des porte-drapeaux ? Elle veut « réconcilier la foi et la science par le progrès théologique ; faire servir les nouveaux systèmes philosophiques à la défense de la religion; combattre les erreurs nouvelles avec des arguments nouveaux; entrer ainsi (du moins elle le croit) dans les désirs du pontife Léon XIII ». Voilà une œuvre qu'on accomplit avec les meilleures intentions du monde. Et cependant elle est méconnue; plus que cela elle est vivement attaquée. « On a jeté à la face des philosophes et des théologiens progressites les accusations de subjectivisme et de kantisme; on les a représentés comme des destructeurs, voulant miner les fondements de l'apologétique traditionnelle. Ce sont de pures calomnies. Ils ne sont pas subjectivistes ; s'ils avaient leur partialité en faveur de Kant, ils soutiennent que ce philosophe admet le même fond de vérités que saint Thomas et que tous les spiritualistes. Ils ne se proposent pas de combattre les faits externes, miracles et prophéties... mais ils veulent offrir contre les incroyants qui vont jusqu'à l'athéisme, des armes nouvelles et perfection-

nées. Les vrais subjectivistes, ce sont les scolastiques, qui ne démontrent rien, construisent la science *a priori* et ne voient dans l'âme que l'intelligence seule et des formules vides. Rien n'est plus dangereux que cette méthode flétrie du nom d'*intellectualisme*. »

« Maintenant que l'on ne croit plus à l'intelligence et que toutes les écoles philosophiques dissidentes sont unanimes à proclamer l'impuissance de la raison pour nous conduire à la vérité, les écrivains avides de progrès ont trouvé une voie plus rapide et plus sûre. Délaissant les preuves intellectuelles, ils s'adressent à la volonté, ils étudient l'action, la vie intérieure de l'âme et prétendent faire sortir de l'âme humaine seule toutes une série de démonstrations plus riches et plus fécondes, en tout cas, seules accessibles à l'esprit contemporain. Les impies qu'il s'agit de combattre ne reconnaissent rien en dehors de l'homme...; ils rejettent toute autorité extérieure et par conséquent toute religion. La croyance n'est pour eux qu'une idée, un sentiment subjectif dépourvu de réalité. Pour les convaincre, le meilleur moyen est de leur emprunter leur principe même : *l'autonomie de l'homme*, d'étudier en elle-même l'âme, ses croyances, ses tendances, ses aspirations... et de leur montrer en eux-mêmes... les coïncidences vitales avec le surnaturel, avec la religion catholique. »

Ces citations, que nous venons de faire, sont de M. Goujon, résumant aussi clairement que possible, à la fin de son article, la pensée philosophique et théologique du directeur des *Annales*.

*
* *

Juillet 1903.

M. Goujon examine d'abord les principales assertions philosophiques de M. Denis; ce travail fait l'objet de son second article.

Il fait remarquer en commençant que le directeur des *Annales* commet sur la méthode scolastique une erreur de très grave conséquence. A l'entendre, cette méthode se fond sur les catégories *a priori*. Si M. Denis avait lu attentivement la *Somme* de saint Thomas, il aurait constaté que la philosophie du grand docteur est entièrement basée sur l'expérience sensible ; il aurait entendu ce fameux principe proclamé sans cesse par la scolastique : *Nihil est in intellectu quin fuerit prius in sensu*. M. Goujon, à ce propos, donne un court résumé de la doctrine thomiste sur l'origine des idées. Nos lecteurs connaissent cette doctrine et savent que l'*a-priori* est impitoyablement banni de notre philosophie, mais qu'il se trouve au contraire à chaque instant dans les manuels kantistes. « Le véritable auteur de l'*a-priorisme* métaphysique, c'est Kant, qui place dans le sujet connaissant, à la suite de raisonnements, qui sont de vrais sophismes, une multitude de

formes ou de *préformes*... » L'ouvrage principal de Kant, la *Critique de la raison pure*, aboutit au scepticisme universel. « Quant à la *Raison pratique*, si elle admet l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, c'est à titre de postulats, c'est-à-dire de propositions que la raison est impuissante à démontrer et que nous devons croire d'une foi irraisonnée, instinctive et aveugle. » Ne mène-t-elle pas aussi au septicisme ?

M. Denis s'imagine bien à tort que les scolastiques croient connaître l'essence intime des choses. Saint Thomas enseigne que l'intelligence voit dans la représentation sensible l'être, ses propriétés et ses modifications ; mais il enseigne aussi que nous ne pouvons connaître parfaitement la nature intime de toutes choses et que nous sommes obligés pour distinguer les objets les uns des autres de nous servir de leurs modifications accidentelles.

L'accusation de subjectivisme jetée contre les scolastiques se retourne contre M. Denis, quoiqu'il s'en défende. Et pour le prouver, il suffit de lire l'explication donnée par lui de la découverte de la gravitation universelle par Newton : « Comment l'esprit de ce savant a-t-il procédé ? Son action immanente a consisté à trouver en soi, par un premier mouvement, une raison intérieure, qui fut reconnue grâce à un second mouvement réflexe, dans un fait externe. La gravitation n'a été possible à formuler que corrélativement aux préformes antécédentes de l'esprit humain, qui s'est en quelque sorte reconnu en elles. » M. Goujon n'a point de peine à montrer que ces affirmations et celles qui suivent sont d'une impénétrable obscurité qu'elles renferment le plus authentique subjectivisme et enfin qu'elles nous présentent des idées purement et simplement contradictoires.

Combien est plus simple, plus claire, plus vraie, plus conforme à la raison l'explication scolastique de cette découverte de Newton ? « Ce grand astronome commença d'abord par la connaissance sensible ; il observa les mouvements des astres et la chute des corps. Il expérimenta par lui-même et étudia les expériences des plus savants hommes de son temps... Si Newton s'était obstiné à fermer les yeux et avait méprisé toute expérience sensible... il n'aurait rien découvert du tout. » « A la connaissance directe a succédé la réflexion ; celle-ci était nécessaire, mais devait être précédée de la perception extérieure, qui seule fournit tous les éléments de la solution cherchée. »

M. Denis n'est pas plus heureux quand il prétend nous monter le rôle de la métaphysique dans les sciences d'observation. Il oublie que nous sommes au XXe siècle. Aujourd'hui les sciences sont indépendantes de la métaphysique dans l'objet qui leur est propre ; les sciences cherchent les lois qui régissent les phénomènes ; la métaphysique étudie les principes les plus profonds de l'être. Chacun chez soi. La métaphysique n'a pas à authentiquer les sciences.

M. Goujon termine son article en détruisant d'autres accusations injustes dirigées par M. Dénis contre la philosophie scolastique. Nous n'en relevons qu'une ici. Les thomistes, d'après le directeur des *Annales*, s'obstinent à défendre des thèses que nul ne conteste; et entre autres, ils ignale : l'objectivité de la connaissance, la perception et l'intellect agent. Or, personne n'ignore que le néo-apologisme a précisément pour origine la négation de ces trois choses.

E. L.

LE CORRESPONDANT

(15 juin 1903)

Profils socialistes : *Jean* Steens.

L'auteur de l'article constate que « dans la débâcle où s'en va à la dérive ce qui fut si grand dans le monde : la patrie française », il est des hommes qui « dans la coulisse tirent les ficelles des pantins de gouvernement » ; et ces hommes sont les chefs du socialisme. Il voudrait établir leur part de « responsabilité ». — *Jean* Jaurès est le chef, le « maître » du « socialisme français ». Né à Castres, le 3 septembre 1859, il a aujourd'hui 44 ans. « Élevé chrétiennement dans une famille de militaires et de dévots, il demeure tourmenté d'un doute qui va du mysticisme le plus aigu au panthéisme le plus large. » Il fut deux ans professeur de philosophie au lycée d'Albi, deux ans maître de conférences à la Faculté des lettres de Toulouse. En 1885, il fut élu député du Tarn. Il n'avait encore aucun programme politique déterminé. Il était « d'un modérantisme frisant le centre gauche ». Il ne fut pas réélu en 1889. Il passa alors son doctorat avec la thèse : *De primis socialismi Germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel.* Dans sa thèse *De la Réalité du monde sensible*, publiée en 1891, il se déclare d'un panthéisme absolu. De nouveau député en 1893, il entre à la Chambre avec un programme résolument socialiste. Son évolution avait été préparée « par son activité généreuse en faveur des ouvriers mineurs du Tarn ». Il était intervenu dans la longue et mémorable grève de Carmaux. Depuis ce moment, il tend à devenir le chef incontesté du parti socialiste. Lors de la scission occasionnée par la présence de Millerand au ministère, il rallie les opposants. « Que voulez-vous ? disait un délégué au Congrès de Bordeaux, Jaurès nous a tous *retournés;* il a tant de talent ! » — *Jules* Bazile, connu sous le nom de Guesde, a aujourd'hui 58 ans; il y en a quarante qu'il lutte pour ses idées, sur le même terrain, sans qu'aucune faiblesse ni compromission ait jamais jeté d'ombre sur sa

vie politique. A 24 ans, il est condamné à six mois de prison pour avoir professé dans une feuille de Montpellier, les *Droits de l'homme*, des doctrines révolutionnaires. Dans le mouvement communaliste de 1871, il est condamné à six ans de prison et s'échappe à Genève, où il fonde le *Réveil international* et un *Livre rouge de la justice sociale*. Libertaire d'abord avec Bakounine, il se rapproche bientôt de Karl Marx et devient d'un autoritarisme violent. Il organise, dès 1877, les travailleurs de France en « parti ouvrier » pour la conquête du pouvoir politique, et leur donne un organe, l'*Égalité*, premier journal collectiviste. Peu à peu la cohésion se fit : chaque arrondissement eut son « groupe collectiviste »; un ensemble de groupes voisins devint une « agglomération »; et le total des agglomérations, représentées chacune par un délégué, constitua le « Comité national. » Les guesdistes sont aujourd'hui plus de 500.000, en armée compacte et disciplinée. — *Paul* Brousse est le chef du parti possibiliste. Il est né à Montpellier, le 23 janvier 1844. Obligé de s'enfuir tour à tour en Espagne, en Suisse, en Angleterre, il passe des confins de l'anarchie au socialisme le plus tempéré qui soit : le possibilisme, « qui croit *possible* la transformation de la société actuelle sans révolution violente ». — *Elisée* Reclus est né à Sainte-Foy-la-Grande, en Gironde, il y a 73 ans. Après 1851, il visite l'Angleterre, les États-Unis, l'Amérique du Sud, et, rentré en France, il publia dans la *Revue des Deux Mondes* une étude sur la guerre de Sécession qui eut un retentissement extraordinaire. Son *Voyage à la Sierra Nevada de Sainte-Marthe*, l'*Histoire d'un ruisseau* et *la Terre* firent de lui le premier géographe français de ce temps. Puis, ou en même temps, il se lance dans la politique. Affilié à l'Internationale en 1869, il se voit condamner à la déportation en 1871. La peine fut commuée en celle de l'exil. Il quitte la France pour l'Italie et y continue ses travaux. « Il est idéalement anarchiste, parce qu'il lui est insupportable de songer qu'une autorité quelconque plane sur quoi que ce soit. » — *Edouard* Vaillant, né à Vierzon en 1840, suit la tradition du blanquisme et peut résumer sa politique en ceci : « Profiter de toute occasion, quelle qu'elle soit, pour fomenter l'insurrection prolétarienne. » Lui aussi avait été un des condamnés après la Commune. Son journal *Ni Dieu ni Maître* n'a vécu que de sa haine du prêtre et de la religion. — *Henri* Rochefort, né à Paris, il y a 75 ans, se résume en « la critique acerbe, mordante, des choses et des gens, sans préoccupation d'aucune sorte ». — *Jean* Allemane, qui a aujourd'hui 50 ans, est le fondateur du parti ouvrier révolutionnaire, qu'il ne faut pas confondre avec le parti ouvrier français de Jules Guesde. Il n'est ni anarchiste, ni collectiviste, mais tient un peu des deux. — *Alexandre* Millerand a été le premier socialiste appelé à un ministère. — Quant à *Sébastien* Faure, on pourrait l'appeler « le Barnum de l'anarchisme ». Th.-M. P.

LA CIVILTA CATTOLICA

20 giugno 1903.

Il papato e la schiavitù.

Dans un précédent article, que nous avons analysé daus la *Revue Thomiste* (1), la *Civiltà cattolica* avait répondu aux attaques *générales* dirigées par la *Tribuna* contre l'Église et la Papauté au sujet de l'esclavage ; dans le numéro du 20 juin, la docte revue italienne réfute les preuves *particulières* mises en avant par la *Tribuna* pour appuyer ses accusations calomnieuses.

Le document principal, d'après le journal romain, est une proclamation de Paul III, découverte dans la bibliothèque Casanate et qui permet de tenir des esclaves des deux sexes sans être inquiété. — La *Civiltà* répond qu'il ne s'agit point là d'une proclamation du pape Paul III, mais plutôt des conservateurs de Rome, c'est-à-dire du Sénat. Ce document fut publié sous le pontificat et avec l'agrément de Paul III. Pour nous en convaincre, il n'y a qu'à lire la signature de cette proclamation, omise perfidement par la *Tribuna* : *De Mandato. Lucas Mutianus, C. conservat. scriptor*. — De plus, que la *Tribuna* ne se glorifie point de cette prétendue découverte. Ce *Bando di Paolo III* fut imprimé en 1549 et nous en trouvons plusieurs exemplaires dans diverses bibliothèques. Le dominicain Guglielmotti le fit imprimer de nouveau en 1876 et en 1886, dans un ouvrage qui a pour titre : *La guerra dei Pirati*. — Enfin le document en question apparaît comme une partie intégrante d'une *histoire* dans l'ouvrage du Père Guglielmotti ; tandis que, dans la *Tribuna*, il constitue la partie substantielle d'un *pamphlet*; dans l'histoire du dominicain, la proclamation est à sa place ; dans le journal romain, il est violemment écarté du contexte et reçoit par ce fait une signification arbitraire et odieuse.

La *Civiltà cattolica* reproduit ensuite un document publié en 1535 par le même Pape Paul III et dans lequel le Pontife se réjouit de la disparition des abus au sujet de l'esclavage, et rappelle hautement le devoir sacré qui s'impose aux Romains d'accorder aux esclaves la liberté et le droit de cité. Cette pièce se trouve à la Casanate et tout près du *Bando di Paolo III* ; la *Tribuna* n'a eu garde de la mettre en lumière.

Un assez grand nombre de riches seigneurs furent contrariés par les ordres de Paul III ; leur répugnance à s'y soumettre nous apparaît avec évidence dans la supplique qne les conservateurs de Rome adressèrent au Pape en 1544. Paul III demeura inflexible. Le Sénat revint à la charge en

(1) N° de mai-juin 1903.

1548. Cette fois leur demande fut prise en plus sérieuse considération. C'est qu'en effet les conditions avaient changé ; le nombre des prisonniers avait augmenté dans la guerre que les chrétiens faisaient aux Turcs ; le trésor public était presque épuisé ; il fallait cependant garder les prisonniers et ne point les laisser mourir de faim. C'est alors que le Pape, après sept mois de mûres réflexions, publia le fameux document que la *Tribuna* reproduit d'un air triomphant. Et notons bien que cette proclamation ne permet pas l'*esclavage réel*, mais une servitude adoucie, qui était parfaitement juste dans son origine. Les prisonniers de guerre se placèrent comme serfs dans les familles romaines, et ils y furent traités avec une charité toute chrétienne.

La *Civiltà* cite comme *confirmatur* des ordonnances de saint Pie V, dans lesquelles ce grand pape dominicain déplore et condamne l'abus que l'on faisait du *Bando di Paolo III*.

Saint Pie V ne fut pas le seul successeur de Paul III à condamner l'abus des concessions octroyées aux conservateurs romains. Mais, malgré tous les efforts de l'Église, l'avarice individuelle eut quelquefois plus de puissance que la loi et l'honnêteté naturelle. Faut-il pour cela censurer les pontifes romains ? La *Tribuna* le fait volontiers et ne craint pas de dire que la situation de Rome fut mise par les papes au-dessous de celle des autres cités et des autres États (toujours en ce qui concerne l'esclavage). Et comme preuves, elle rapporte l'œuvre de Louis X, roi de France ; les phrases oratoires de Voltaire et les déclarations de l'Assemblée Constituante. La *Tribuna* se garde bien de citer ce passage de Voltaire, qui la réfute péremptoirement : « *En l'année* 1167, *le Pape Alexandre III déclare, au nom du concile, que tous les chrétiens doivent être exempts de la servitude*... c'est en vertu de cette loi que longtemps après, Louis le Hutin (Louis X), dans ses chartes, déclara que tous les serfs qui restaient en France devaient être affranchis... » La *Tribuna* oublie que Louis X n'accomplit son œuvre qu'à demi, que Louis XIII permit la traite des nègres d'Afrique pour les colonies de l'Inde. Emmanuel Philibert de Savoie, dont parle encore la *Tribuna* n'abolit point toute sorte d'esclavage ; et son successeur souhaita l'alliance de l'Angleterre afin de lui vendre des esclaves turcs. — Quant à Voltaire, on sait l'hypocrisie de sa conduite ; tandis qu'il condamnait l'esclavage, il prenait une action de 1.000 francs sur un navire de Nantes, qui faisait la traite des nègres. Et les principaux libres penseurs de la Révolution n'agissent pas autrement ; les faits ne manquent pas. La *Tribuna* oublie enfin que l'esclavage s'est maintenu aux États-Unis jusqu'en 1862, et cela par le fait des libres penseurs. Quant au Brésil, c'est Léon XIII qui a le mérite d'y avoir supprimé les dernières traces d'esclavage.

La docte revue italienne termine en disant que le rédacteur de la *Tri-*

buna ne voulait pas écrire *une histoire* de l'esclavage à Rome, mais plutôt un pamphlet contre l'Église et la Papauté.

*
* *

Ces articles ont été publiés à part et avec quelques additions. L'auteur de la brochure est le R. P. Brandi, S. J.

E. L.

THE CATHOLIC UNIVERSITY BULLETIN

July 1903.

Les historiens de la papauté médiévale, par Lucian JOHNSTON.

C'est dans la seconde partie des « Political theories ancient and medical » du professeur W. A. Dunning, de Columbia, que se trouve exposée, en anglais, la politique des papes du moyen âge jugée par les protestants. Avant de nous occuper directement de ce travail, un des derniers en date et des mieux informés de ceux qui ont paru sur cet intéressant sujet, il est bon de revenir un peu en arrière et de voir quel progrès ou quel recul il marque dans la critique historique de l'étude du moyen âge en général, et de la politique pontificale en particulier.

Nous ne nous arrêterons pas sur la première de ces considérations. On sait qu'avec Walter Scott, sous l'influence du romantisme, il y eut comme une renaissance dans l'étude de cette époque; longtemps avant cet écrivain, d'infatigables travailleurs avaient rassemblé de nombreux matériaux, compulsé de précieuses collections de documents auxquels devaient puiser leurs successeurs.

Malgré le large apport du XVIIe et du XVIIIe siècles, l'étude du moyen âge n'était celle que d'un groupe de lettrés, surtout en Angleterre. Un mouvement plus accentué se manifesta en Allemagne quand parut le premier ouvrage de Gœthe, *Gœtz von Berlingen*, en 1773, accueilli avec enthousiasme par Walter Scott. La renaissance de l'architecture gothique, l'influence du romantisme dans la littérature anglaise, et surtout l'impulsion des « Rolls series » en 1857, amenèrent de grands progrès dans la critique historique du moyen âge. Il reste encore beaucoup à faire pour que cette étude soit ce qu'elle devrait être, mais tout fait prévoir que les premières années du XXe siècle verront le même progrès signalé pendant les dernières années du XIXe.

Ce que nous avons dit de l'Angleterre, nous pourrions le dire de l'Europe entière. Il est à remarquer cependant que la France est restée en

retard de l'Allemagne, de l'Italie et même de l'Angleterre protestante. Nous verrons tout à l'heure pourquoi.

Si, malgré les préjugés qui restent encore à dissiper et les torts à réparer, il y a lieu d'être satisfait du développement qu'a pris l'étude de l'histoire du moyen âge, on ne pourrait en dire autant de ce qui est le centre même, comme la base de ces études, la papauté.

Les meilleurs ouvrages écrits sur cette époque sont remplis de préjugés et d'erreurs qui les déprécient beaucoup, et avouons, à notre honte, que la faute en est autant aux catholiques qu'aux protestants, et surtout aux catholiques de France. Si la papauté est aujourd'hui encore le point de mire de la critique acerbe et injuste d'écrivains même lettrés, c'est en grande partie l'œuvre du gallicanisme.

Par gallicanisme nous entendons, non ce noble amour de la France qui fait que le Français aime sa patrie comme un Allemand ou un Italien doivent aimer la leur, mais bien cet esprit hostile à la papauté, qui, mis au service du royal despote Louis XIV, a gagné tous les historiens français modernes, même les catholiques, et qu'on retrouve encore en plein XIX[e] siècle. Ils ont uni leurs efforts à ceux des écrivains libres penseurs pour détruire tout le respect dû au Saint-Siège, et leur meilleure excuse est qu'ils n'ont fait qu'être les échos des vieilles calomnies inventées par les écrivains contemporains des papes dont ils retracent l'histoire.

C'est une longue et triste histoire que celle de ce grand conflit entre la papauté et des souverains comme Henri IV, Frédéric Barberousse, Frédéric II et Philippe le Bel, dans lequel intervinrent les armées et la diplomatie, mais qui fut surtout une lutte de polémique et qui devint plus violent encore pendant le siècle le plus sombre qu'ait traversé l'Eglise, à l'époque de la résidence des papes à Avignon.

Ces préjugés, cette haine contre la papauté devaient se conserver dans les pays qui embrassèrent la réforme, mais il est triste de constater que ce sont les protestants et surtout les protestants allemands qui commencèrent les premiers à traiter la papauté avec la justice et l'équité que l'on chercherait en vain pendant plusieurs siècles chez les écrivains catholiques.

Les écrivains français se firent les champions des princes en désaccord avec le Saint-Siège. Le plus acharné entre tous fut le célèbre abbé Claude Fleury, l'ami et le disciple de Bossuet qu'il laissa bien loin derrière lui dans la querelle entre le pouvoir temporel et la papauté. Dans un style excellent, avec un remarquable talent de narrateur, et à cause de son caractère de prêtre catholique, ses erreurs eurent une grande influence, même sur notre siècle, et elle se fera sentir longtemps encore.

Si nous parcourons la longue liste des écrivains français depuis Voltaire jusqu'à Duruy, que ces écrivains soient athées comme Daunou, Sismondi

et A. Thierry, rationalistes comme Michelet, Capefigue, Guizot, ou catholiques comme Fleury, nous voyons que tous sont plus ou moins imbus de gallicanisme et de préjugés contre la papauté.

A tous ces noms illustres, le lecteur catholique loyal et impartial ne peut opposer que quelques noms de grande valeur : de Maistre, Chateaubriand, Montalembert, etc., mais, tandis que les ouvrages de Voltaire et de tant d'autres sont entre les mains de la jeunesse française, qu'ils sont réimprimés chaque jour, les leurs sont plutôt connus à l'étranger qu'en France, où ils ne sont goûtés que par une élite de lecteurs.

L'Allemagne a aussi sa grande part de responsabilité dans le jugement injuste porté sur la papauté : les écrivains catholiques du siècle de Joseph II, pour la plupart rationalistes et ignorants, se déclarent les adversaires implacables des papes, et il faudra bien longtemps pour détruire le mal qu'ils ont fait, si on parvient jamais à le réparer.

Il se peut que ces écrivains aient été sincères, mais il est impossible qu'un Américain catholique puisse parler d'eux avec calme.

Ce qui explique leurs calomnies, leurs invectives, c'est, avons-nous dit, cet amour du pouvoir absolu, personnifié en Louis XIV et si éloquemment formulé par Bossuet. D'autre part, il est consolant de voir ce que des historiens protestants plus justes, plus loyaux ont fait pour réhabiliter la papauté du Moyen Age, si odieusement attaquée par ceux qui auraient dû être ses défenseurs.

C'est surtout en Allemagne, la patrie des Hohenstaufen, malgré le souvenir de Canossa, de Manfred et de Frédéric Barberousse, qu'ont surgi les défenseurs des papes tels que Innocent III et Grégoire VII.

Cela tient sans doute à ce que l'Allemand aime le Moyen Age, et appartient plus au Moyen Age que tout autre Européen.

Nous ne citerons parmi tant d'ouvrages faisant époque que l'histoire de Grégoire VII par Voigt, celle d'Innocent III par Hurter, et les noms de Gaab, Gfrörer, John von Müller et Planck.

En même temps parurent en Europe plusieurs ouvrages de valeur, œuvres d'historiens catholiques ou protestants qui montrent, semble-t-il, que les catholiques ont enfin le sentiment de leur devoir et travaillent à réhabiliter la papauté si injustement traitée jusqu'ici.

On signale aussi plus d'impartialité chez les protestants d'Angleterre : ceci est dû surtout à William Roscoe qui osa le premier se montrer équitable dans sa *Vie de Léon X*. Il reste bien encore le vieux ferment de haine, mais nous sommes loin cependant du sarcasme de Gibbon et de l'esprit de parti que l'on trouve dans Hallam.

En général, les historiens anglais se sentent peu d'attrait pour le Moyen Age : aussi avons-nous peu d'ouvrages sur cette intéressante période.

Nous ne citerons que la *Vie de Grégoire VII*, par John William Bowden (Londres 1840), et les deux volumes du Père Mann, très récents.

Quant aux questions relatives au Saint-Empire romain, et aux rapports entre la papauté et les souverains, il ne semble pas que l'esprit soit meilleur ou qu'il y ait de grands progrès à signaler dans la critique historique.

Le premier écrivain à citer est Gibbon, mais remarquons qu'il parle de la papauté seulement lorsqu'il est amené à le faire par le sujet qu'il traite, « l'Empire romain à sa décadence ». Et cependant, son influence sur les historiens anglais a été aussi forte que celle de Fleury sur les historiens français.

L'œuvre monumentale de Gibbon n'étant pas à la portée de tous les lecteurs, on sentit le besoin d'avoir une histoire complète du Saint-Empire romain. M. James Bryce le comprit en publiant son ouvrage connu de tous : *Le Saint-Empire romain*, qui, malgré de réelles qualités, ne répondit pas à ce qu'on attendait : Herbert Fisher et M. T. F. Tout ne réussirent pas davantage ; pas plus que M. William Molitor et Sir George Bonyer dans son « essai » : *Concordantia Sacerdotii atque Imperii*. En 1902 parurent deux ouvrages remarquables, l'un sur les *Political theories*, de M. Dunning ; l'autre : *The Papal Monarchy* du Dr William Barry. Il n'existe cependant pas encore une histoire complète du Saint-Empire romain, sans doute à cause des préjugés et des erreurs subsistant malgré tout.

Voilà donc où en est à peu près, à l'heure actuelle, la critique historique de la papauté du Moyen Age dans sa politique. Comme l'ouvrage de M. Dunning est le plus complet de ceux qui ont paru, en anglais, jusqu'à présent, en l'étudiant de plus près nous verrons ce que l'on reproche à ses devanciers, et les moyens à apporter pour éviter leurs erreurs.

L'ouvrage a par lui-même une valeur réelle ; il est supérieur à ce qu'ont écrit Gibbon et Bryce, tant pour la science que pour l'esprit qui l'anime ; de plus, l'auteur est sincère. Mais là commence la critique. L'auteur est hostile à la papauté ; l'influence de Gibbon y est trop visible. C'est ainsi que M. Dunning semble ignorer l'existence des ouvrages de premier ordre qui jettent une lumière favorable sur le sujet qu'il traite, tandis qu'il n'oublie pas de citer longuement les écrivains contraires à la papauté, et dont les manuscrits plus ou moins ignorés ont dû lui coûter de patientes recherches.

Une telle omission est inexcusable quand il s'agit d'auteurs comme le cardinal Hergenröther, un classique, Voight et Bowden, et M. Gosselin. On en arrive tout naturellement à cette conclusion : ou bien l'auteur ne connaît pas son sujet ou bien il laisse délibérément de côté les meilleurs auteurs dont il ne partage pas les manières de voir. Ce n'est sûrement pas l'esprit du critique loyal et de l'historien. Aussi la papauté est-elle fort

maltraitée par M. Dunning qui se fait l'écho des vieilles calomnies sans cesse redites depuis plusieurs siècles.

Pour que la critique de l'œuvre de M. Dunning fût complète, il faudrait en faire un long commentaire, car les erreurs de jugement et même les erreurs de fait sont nombreuses.

Il suffira, pour s'en convaincre, de comparer les premières pages du chapitre IX de son ouvrage avec le onzième essai de Hergenröther : *Boniface VIII et Philippe le Bel*. Par un arrangement habile des termes et des expressions dont il se sert, M. Dunning arrive au même but que se proposaient d'atteindre les historiens les plus hostiles à la papauté, en employant les expressions les plus fortes et les plus outrées.

En un mot, l'ouvrage de M. Dunning, malgré sa valeur réelle, n'expose qu'une partie de la question si complexe de la politique des papes au Moyen Age. Il ignore ou feint d'ignorer toute la littérature favorable à la papauté, et s'il tient compte des arguments favorables à la cause qu'il attaque, c'est pour les présenter dans leur jour le moins propre à les faire valoir.

Ajoutons, en terminant, quelques remarques sur l'avenir de la science historique. Il sera désormais impossible à un historien non catholique d'écrire un ouvrage sérieux s'il refuse de reconnaître que la papauté fut une force morale considérable, s'appuyant sur la foi, la croyance du peuple. Que cette croyance ait été vraie ou fausse, c'est une autre question, et comme le dit M. Tout avec beaucoup de loyauté : « C'est en se montrant les protecteurs du peuple et non les ennemis de ses droits que les grands papes des onzième et douzième siècles ont eu ce merveilleux ascendant sur les plus grands esprits de l'Europe ». La papauté a été l'âme et l'inspiratrice de tout ce qu'il y a eu de noble et de généreux au Moyen Age. Or, pour conserver leur autorité, les papes faisaient appel à la sainte Ecriture, à la conscience, et si, pendant des siècles, le peuple a répondu à cet appel, n'est-ce pas une preuve que ce pouvoir était basé sur la croyance et l'amour du peuple?

La lutte entre la papauté et les souverains n'a pas été une simple contestation d'intérêts temporels, mais un grand conflit de principes formant le fondement même de la société, et il faut qu'aux yeux du peuple la papauté ait vraiment représenté le droit pour qu'on puisse s'expliquer sa suprématie au moyen âge, alors que cette société ne cessait de faire entendre ses protestations contre ce qu'elle voyait d'abusif en ceux à qui elle se soumettait. Or, M. Dunning ne s'est pas rendu compte de ce fait. Les écrivains catholiques ne comprendront pas davantage la papauté tant qu'ils continueront à admettre comme étant commune à tous les catholiques une seule théorie de l'Église et de l'État. Le champ est large et per-

met une grande diversité d'opinions, puisqu'on peut compter sur ce sujet trois théories principales différentes : la théorie du pouvoir direct, celle du pouvoir indirect, et enfin celle du pouvoir directif.

Dans la première, le pouvoir civil relève directement de l'Église, qui peut lui enlever l'autorité dont elle l'a investi, quand elle est mécontente de sa manière de l'exercer.

Dans la deuxième, l'Église n'exerce son contrôle sur le pouvoir temporel que dans le cas où ce pouvoir atteint le domaine religieux et entre pour ainsi dire dans le ressort de sa juridiction spirituelle. L'Église ne peut alors déposer les représentants de cette autorité, mais elle délie de toute obéissance ceux qui sont soumis à cette autorité, quand elle devient une menace, un danger pour les intérêts de l'Église.

Dans la théorie du pouvoir directif, l'Église n'a aucun contrôle sur le pouvoir temporel, et dans le cas de conflit entre cette autorité et la sienne, elle se borne à conseiller, à plaider, à souffrir patiemment.

Toutes les opinions peuvent être soutenues : l'Église ne s'est jamais déclarée officiellement pour l'une ou pour l'autre, pas même en des documents en apparence aussi positifs que la bulle *Unam Sanctam* de Boniface VIII et le *Syllabus* de Pie IX.

Chacune de ces différentes opinions a eu des partisans très marqués parmi les théologiens catholiques. Quelle a été la plus généralement adoptée ? Ce n'est sûrement pas le première qui n'a compté que peu d'adhérents au moyen âge, et seulement après que le pouvoir des papes eut atteint son plein développement. La théorie du pouvoir indirect a su grouper les théologiens catholiques de l'Europe qui, en se plaçant au point de vue théorique, ne pensent voir en elle rien qui ne soit raisonnable. Mais en Amérique où, par suite des différentes confessions, il faut avant tout se placer au point de vue pratique pour juger les rapports de l'Église et de l'État, les protestants et les catholiques se sont généralement rangés dans le troisième groupe.

Aussi ne saurions-nous trop protester contre le manque de loyauté de M. Dunning qui, des trois théories, choisit la première pour la présenter comme étant la théorie officielle de l'Église, et qui laisse ses lecteurs sur cette impression, que l'Église assume de nos jours le droit de déposer les représentants de l'autorité civile, et que si, par prudence, elle s'abstient d'user de ce droit, elle espère bien s'en servir dans l'avenir. C'est du reste ce que la plupart des protestants anglais font croire à leurs lecteurs.

Nons constatons avec regret que bien peu d'ouvrages valant la peine d'être étudiés ont été écrits en anglais par des catholiques, et que beaucoup parmi nous semblent craindre de dire la vérité sur les fautes et les erreurs de plusieurs papes.

La papauté elle-même, que cela soit dit à sa louange, a condamné une telle timidité et une telle indifférence. Léon XIII, dans son bref de félicitations au Dr Pastor, exprimait le désir que les catholiques écrivissent *diligenter ac sincere de rebus gestis Pontificum maximorum*, et plus récemment encore, il disait au Père Mann : « Il faut faire connaître les papes. »

Mettons-nous donc à l'œuvre, car ce serait à nous qu'il faudrait s'en prendre de ce que pourraient écrire les écrivains non catholiques contre la papauté du moyen âge, si nous leur laissions le champ libre.

F. A.

REVUE DES DEUX MONDES

1er août 1903.

La question du sucre en physiologie, par M. A. Dastre.

Le sucre est-il une denrée de luxe ou un aliment de première nécessité et l'un des facteurs les plus utiles du régime nutritif ?

La seconde manière de voir est la vraie, la physiologie nous apprenant, en effet, que le sucre est une substance nutritive incomparable.

Pendant longtemps et jusqu'à une date récente, le sucre, considéré comme un aliment de luxe, a connu, dès l'origine, les exigences du fisc, les taxes, les droits et les tarifs. (En 1903, il a été payé à raison de 300 % de sa valeur vénale.) Mais, reconnu aujourd'hui comme un aliment de première nécessité, il importait d'en favoriser l'usage en diminuant au moins les droits qui le frappent.

L'opinion a donc réclamé « le sucre à bon marché » et ses efforts ont abouti : la loi du 28 janvier 1902 en a considérablement abaissé les droits excessifs, puisque l'impôt de consommation a été réduit de 64 à 25 francs les 100 kilos. On pense que cette atténuation fiscale imprimera un vif essor à la consommation. Du reste, il s'en faut de beaucoup que celle-ci ait atteint, chez nous, son point culminant : tandis que le Français n'utilise annuellement qu'une moyenne de 17 kilos, l'Anglais en consomme 44, le citoyen des États-Unis, 30 ; le Suisse, 24 ; le Danois, 23 ; le Hollandais, 20 ; le Suédois, 18 ; et nulle part, dans ces pays, il n'y a eu de recul dans la consommation.

Étant donné que nous sommes à la veille d'un développement plus grand dans la fabrication des sucres, par suite de la baisse de prix qu'entraîne le dégrèvement dont ils bénéficient cette année, il n'est pas sans intérêt d'envisager la question sucrière à un point de vue plus particulièrement physiologique et de signaler l'effet bienfaisant du régime sucré

sur la production et l'entretien de l'énergie musculaire, chez l'homme et les animaux domestiques.

Le progrès de nos connaissances sur la physiologie du sucre ou, plus exactement des sucres, — car le sucre ordinaire est le type d'une nombreuse série de corps analogues — a suivi les progrès de nos connaissances chimiques sur le même objet. Nulle part, l'intime dépendance et le lien étroit de ces deux sciences ne sont apparus plus nettement.

Les admirables travaux de Fischer nous ont révélé la constitution intime des sucres et ont permis de réaliser leur synthèse. Il n'est pas possible, surtout dans un simple résumé, d'exposer les documents du célèbre chimiste allemand.

Le sucre n'est pas un aliment quelconque, c'est une matière physiologiquement privilégiée ; son rôle n'est pas accessoire, accidentel ou secondaire dans le fonctionnement vital ; il est fondamental et nécessaire ; sa substance est essentielle à la vie presque au même titre que l'oxygène ; elle aurait droit au nom de *pabulum vitæ* attribué, depuis l'antiquité, à l'air que l'animal respire. En ce qui concerne les animaux supérieurs, il est démontré, suivant la pittoresque expression de Claude Bernard, qu' « ils vivent dans un sirop ». Le sang doit être sucré sous peine de mort ; pour l'organisme tout entier, le sang doit contenir du sucre de glucose, en proportion suffisante — 1 gramme 5, par litre.

D'autre part, on sait, d'après les travaux devenus classiques de M. Claude Bernard, qu'un organe, le foie, est préposé à l'exécution rigoureuse de cette condition. Si l'alimentation est riche en matières sucrées, le foie retient l'excès de sucre, il l'emmagasine. Au contraire, dans l'intervalle des repas, le foie recourt à sa réserve pour remplacer le sucre qui se détruit, à chaque instant, dans le liquide sanguin. Le foie est donc une sorte de grenier d'abondance où s'accumulent les matières sucrées fournies par l'alimentation et d'où elles sortent continuellement, au moment nécessaire, pour parer à la dépense qui s'en fait dans le sang et pour rétablir le taux normal du glucose sanguin qui est de 1,5 p. 1000.

Le sucre déversé par le foie est consommé dans les tissus. M. Chéveau a démontré cette vérité en comparant, au point de vue du sucre contenu, le sang artériel qui arrive, dans un organe, au sang veineux qui en sort. Cette observation est importante ; elle établit que le fonctionnement vital de tous les organes entraîne une consommation de glucose. Le sucre est, par suite, utile à l'organisme ; il lui est nécessaire, car on a constaté que sa disparition du sang est le signal de sa mort et sa présence, la condition essentielle de sa vitalité.

Donc, le foie fait subir au sucre alimentaire qu'il emmagasine une sorte de remaniement, une préparation qui donne pour résultat la formation du glycogène ou amidon animal.

Mais ce glycogène générateur du glucose sanguin, d'où vient-il? La source principale, la voici : par la digestion, tous les hydrates de carbone sont transformés en glucoses divers et conduits au foie, qui les arrête. Non seulement il les arrête, mais, par une opération régressive, par une action chimique très élémentaire, par une simple déshydratation, il en fait du glycogène.

L'hydrate de carbone alimentaire est donc une des origines du glycogène et, par voie de conséquence, une source du sucre sanguin. Ce n'est pas la seule. Il y a du sucre dans le sang, il y a du glycogène dans le foie, quel que soit le régime. Le glycogène a, lui aussi, dans le foie, une existence invariable. Un animal affamé systématiquement conserve au cours d'une longue période d'abstinence alimentaire le taux à peu près normal du sucre sanguin, il conserve aussi du glycogène dans le foie : l'analyse chimique le prouve.

Il est donc évident que le glycogène a d'autres origines que les hydrates de carbone de l'alimentation. Simultanément avec le sucre et les féculents, l'organisme met en jeu d'autres matériaux pour la formation du glucose. C'est à la recherche de ces matériaux que se sont livrés des expérimentateurs contemporains. Les physiologistes se sont consacrés à l'étude de la chimie de la nutrition. Le résultat de ces recherches établit que l'organisme, et le foie en particulier, forment de la matière glycogène aux dépens des matières azotées contenues dans les aliments, et, à défaut d'alimentation, aux dépens des matières azotées ou protéiques des tissus.

Mais comment analyser le glycogène dans les tissus où il est engagé? Plusieurs procédés ont été successivement mis en œuvre. Le plus récent et le plus accrédité consiste à dissoudre le tissu dans l'eau assez fortement alcalisée par la potasse. L'analyse ainsi faite démontre que la quantité de glycogène du foie varie selon que les aliments contiennent plus ou moins d'hydrate de carbone. Les analyses ont encore révélé l'existence, en outre du foie, de toute une catégorie d'organes où le glycogène est abondant, ce sont les muscles. Cette substance glycogénique du muscle est la source principale de la force musculaire; mais il faut remarquer que dès que l'élément glycogénique du foie a disparu, celui des muscles en subit le contre-coup; il ne résiste pas et finit bientôt par s'épuiser.

Des expériences d'ablation du foie montrent en outre que le glycogène des muscles se forme directement dans ces organes; il faut donc admettre que les organes qui contiennent du glycogène, les muscles comme le foie, le forment eux-mêmes, tantôt aux dépens du glucose du sang (c'est le

cas des muscles); tantôt aux dépens des glucoses divers qui proviennent de la digestion (c'est le cas du foie).

Admettons donc, avec les physiologistes éminents, que le sucre du sang est l'agent prochain et immédiat des combustions organiques, la source de la chaleur animale; on comprend qu'il est un agent vital universel.

La conclusion générale des recherches relatives à l'origine de l'énergie musculaire, c'est que le glucose est la source de leur énergie mécanique. L'animal est un moteur animé qui consomme de la matière sucrée comme le moteur inanimé, la machine à feu, consomme du charbon.

Mais, dira-t-on, la nature nous montre que tous les animaux, même ceux qui ne font pas usage d'aliments sucrés, n'en sont pas moins des moteurs de même espèce. — Ce n'est là qu'une apparence et pour deux raisons: la première, c'est que le régime le plus exclusivement carné apporte encore du glycogène en proportion appréciable : la seconde, c'est que l'organisme en forme aux dépens des aliments azotés ou des réserves de graisse. Tous les aliments sont capables de fournir du glycogène au foie et au muscle et du glucose au sang; mais le rendement en glucose, c'est un fait d'expérience, est plus ou moins considérable, selon que les produits alimentaires sont plus ou moins sucrés, et, partant, la force musculaire est en raison directe du régime sucré.

Une expérience soigneusement instituée eut lieu à Metz en 1897, sur des soldats, sous la direction d'un médecin supérieur de l'armée, M. Leitenstorfer. On profita de l'époque des grandes manœuvres, c'est-à-dire des grandes fatigues. Dans chaque compagnie, on constitua deux pelotons de dix hommes, dont l'un, nourri à la façon ordinaire, devait servir de témoin; dans l'autre, les soldats recevaient en outre de la ration habituelle une certaine quantité de sucre (jusqu'à 60 grammes): le régime fut continué pendant 36 jours. Les hommes furent soigneusement examinés au point de vue du poids du corps, de l'état de l'appareil circulatoire et de l'appareil respiratoire. Les résultats peuvent s'exprimer en deux mots: tous les avantages se rencontrèrent chez les hommes qui avaient été soumis au régime sucré: ils augmentèrent de poids, ils supportèrent mieux la fatigue que leurs camarades; le pouls était, chez eux, moins fréquent, le cœur moins troublé, la respiration plus calme; et, chose remarquable, on observa chez eux une diminution de la faim et de la soif.

Ces résultats paraissent concluants et les expériences sur les animaux eux-mêmes nous conduisent à la même constatation : le sucre s'est montré le meilleur aliment du travail et celui qui entraînait le moins de déchets physiologiques.

En résumé, les savants, les économistes, les agriculteurs, les éleveurs et, en fin de compte, les simples contribuables, sont intéressés, les uns à con-

naître les effets avantageux de l'alimentation sucrée, et les autres à en propager l'application.

F. C.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Jésus-Christ dans le Credo. R. P. HÉBERT, O. P.

Les paroles s'envolent, les écrits restent... et perpétuent l'action moralisatrice du discours. C'est ce que pense, avec raison, le R. P. Hébert en publiant ses conférenees de l'Avent 1902, à Saint-Honoré d'Eylau. Elles font suite aux « Premières Vérités » de 1901 et traitent de Jésus-Christ. Les preuves habituelles de sa divinité, de son humanité, de sa mort volontaire, de son œuvre rédemptrice, de sa résurrection glorieuse, y sont données avec précision, clarté, méthode et vie. L'orateur double sa démonstration théologique des faits historiques au milieu desquels le dogme dont il parle a germé et s'est développé. Le style est ordinairement simple correct, adapté au sujet. Le ton chrétien, apostolique, doit donner à la parole un accent de zèle sincère. Les auditeurs ont été sûrement éclairés et édifiés, les lecteurs le seront aussi, pourvu qu'ils soient sérieux.

Le R. P. voudra-t-il nous permettre une légère, ou plutôt deux légères critiques? A la page 82, pour prouver que Notre-Seigneur Jésus-Christ avait une âme commme la nôtre, il dit : « Si le Verbe s'est anéanti, il ne « s'est pas prostitué;... ce serait un blasphème de l'unir à une matière « fangeuse. » Outre que le mot est peu séant, les théologiens admettent, si je ne me trompe, sans blasphème, que le Verbe aurait pu et peut s'unir à toute créature, même inanimée. Le rayon de soleil s'unit à la boue et n'en est pas souillé. Dieu, créateur, est uni d'une union mystérieusement profonde à la dernière cellule du dernier être qu'Il cause, soutient et transforme, intangible lui-même.

« Oh! comme je voudrais, quittant le ton de la discussion et de la colère, « prendre celui de l'exquise tendresse ! » p. 177.

Pourquoi ne pas le garder toujours ce ton d'exquise tendresse ? Pourquoi ne pas donner toujours sa preuve, bienveillante dans sa force, au lieu d'un regard de dédain, et des mots : sottise, folie, que personne n'aime à entendre? Nos prétéritions n'empêchent pas que Rousseau, Renan, Taine, etc., avec leurs sottises et leurs folies, n'aient formé et faussé une foule d'esprits; ces esprits croient y voir la vérité, et toujours susceptibles, exigent que, pour les dissuader, on les respecte.

L. B.

Le Gérant : P. SERTILLANGES.

PARIS. — IMPRIMERIE F. LEVÉ, RUE CASSETTE, 17.

REVUE THOMISTE

SUR L'USAGE DE L'ÉVIDENCE COMME SUPRÊME CRITÉRIUM [1]

Pour qu'un élément quelconque de notre connaissance puisse être érigé en critérium suprême de la vérité, il doit nécessairement remplir trois conditions : accompagner toute notion vraie, n'être jamais cause d'erreur, être enfin discernable par soi et facilement discernable. Or, s'il est aisé de montrer que l'évidence satisfait à la première de ces conditions, il l'est beaucoup moins de prouver qu'elle réalise les deux autres. N'y a-t-il pas des évidences illusoires, des évidences qui nous mènent à l'erreur? Et n'a-t-on pas souvent demandé, comme Hobbes le demandait si finement à Descartes, « pourquoi l'on n'avait pas mis d'enseigne à l'hôtellerie où séjourne l'évidence, afin d'empêcher que chacun ne se crût en droit d'y loger son opinion? »

Je me reprocherais de dire que rien n'a été tenté pour répondre à ces difficultés, mais il est permis de penser que les obstacles entrevus ont quelque peu brisé l'effort, ou si l'effort a été soutenu, il semble avoir été mal dirigé. Sentant la résistance des données expérimentales, on s'est rejeté sur les preuves à priori et au lieu de chercher à vérifier ses conclusions par l'analyse des faits rebelles, on a campé sur les hauteurs, à l'abri de tout démenti. N'eût-il pas mieux valu se demander si la résistance des faits ne tenait pas au caractère absolu de la thèse, à la perfection rigide, que l'on voulait à tout prix conserver au critérium? Et si la thèse

(1) Toute cette étude suppose que l'on a pris position en ce qui concerne la valeur de nos connaissances, question connexe mais non identique à celle du critérium. La solution adoptée ici est nettement objectiviste et à aucun moment, nous n'avons entendu toucher ce point. Pourtant nous ferons observer que, tout en subissant de profondes modifications, l'opinion que nous exposons peut encore s'adapter dans une certaine mesure, au point de vue subjectiviste.

devait y perdre un peu de son optimisme déconcertant, en subissant les restrictions nécessaires, n'y aurait-elle pas gagné de se trouver enfin d'accord avec les affirmations répétées de l'expérience? Pour ma part, je l'avoue, c'est plutôt de ce côté que j'aperçois la solution, et s'il ne saurait être question d'y atteindre en si peu de pages, je voudrais cependant essayer quelques pas dans une voie trop négligée. Je me propose donc d'abord d'analyser des faits typiques, pour voir si l'évidence y est vraiment cause d'erreur, ou simplement se juxtapose à elle; en second lieu, je tâcherai de déterminer si l'évidence est discernable par elle-même et à quelles conditions, si l'évidence, en d'autres termes, peut pratiquement servir de suprême critérium.

I

Dans tout ordre de connaissances, nous rencontrons de ces évidences qui voisinent avec l'erreur et qui semblent en être la cause, mais nulle part, elles ne présentent un caractère aussi saillant que dans l'ordre des connaissances émanant de la sensation. Les conditions d'extrême simplicité dans lesquelles apparait l'évidence sensible, le relief sans égal des représentations qu'elle éclaire, l'habituelle sûreté de ses indications l'ont fait considérer comme le type achevé de l'évidence, et nous n'avons pas de raison plus convaincante à donner de nos affirmations que de dire : « Je l'ai vu, je l'ai constaté ». Si donc il arrive que l'évidence sensible soit parfois pour nous, comme on l'a dit de l'imagination, « une maîtresse d'erreur », nous serons portés à conclure qu'aucune espèce d'évidence n'échappe entièrement à ce reproche; mais si, par contre, en étudiant les faits, nous en venons à voir que ce n'est jamais l'évidence sensible qui cause directement l'erreur, nous n'aurons certes pas le droit d'étendre immédiatement ces conclusions à toute sorte d'évidences, mais, enfin, il nous sera permis de penser qu'un travail analogue sur des faits de différents ordres conduirait à des résultats semblables et fournirait les éléments d'une solution générale. Aussi j'ai résolu de me borner ici à des faits du domaine sensible, et pour que tout concoure à la clarté, pour que l'esprit ne soit pas dérouté par des

détails qui l'embarrassent, je choisirai, parmi ces faits, ceux que distingue, si j'ose dire, une parfaite banalité, bien que peut-être, ainsi repris au point de vue de l'évidence, il leur revienne encore quelque jeunesse.

Soit, comme premier type, le phénomène du bâton qui, dans l'eau, apparaît brisé. Un enfant qui joue au bord d'un étang aperçoit un bâton dont une partie plonge dans l'eau. Je suppose que ce soit la première fois qu'il se trouve en présence du fait et qu'il ne le perçoive que par la vue. Comme l'enfant n'était pas là quand le bâton fut mis dans l'eau et que, d'autre part, il n'est pas sans avoir vu de baguettes brisées (maintes fois sans doute, il y fut pour quelque chose), il n'y a là pour lui rien d'extraordinaire et sa défiance ne peut être éveillée. Rien ne le pousse à accorder au fait un surcroît d'attention. S'en rapportant donc à sa vue, il se dit aussitôt : « Tiens! un bâton brisé! » Si j'ai minutieusement déterminé le cas, c'est qu'il y a des philosophes qui ont vu dans la volonté la cause universelle de nos erreurs. Je ne puis ici m'arrêter à cette opinion, comme elle le mérite, ni la discuter en détail. Qu'il me suffise de faire remarquer qu'en tout cas, la volonté ne peut être qu'une cause éloignée et qu'elle n'a d'action sur nos jugements que par le jeu des évidences. Elle peut à son gré fixer sur quelques éléments l'attention qu'elle dérobe aux autres, mais, *immédiatement*, ce n'est pas la volonté, c'est l'évidence qui entraîne l'adhésion, et, même en semblable rencontre, il resterait à déterminer quel rapport l'évidence soutient avec l'erreur. Mais l'on trouve des cas où il n'y a pas trace d'influence volontaire; soit positive, comme lorsque les passions entrent en jeu, soit négative, comme lorsqu'il y a négligence, et c'est un de ces cas qui se présente ici. La question reste donc entière.

L'enfant a jugé « voilà un bâton brisé » et il a jugé en ce sens, uniquement parce qu'il a *vu*. Il semble donc impossible d'échapper à cette conclusion : c'est l'évidence qui est cause de l'erreur. Cependant, en y regardant de très près, la conclusion s'impose-t-elle avec tant de rigueur? Qu'est-ce qui est faux et qu'est-ce qui est évident dans l'affirmation de l'enfant? Ce qui est faux, c'est que le bâton *soit* brisé; ce qui est évident, c'est l'*apparence*

du bâton brisé, c'est-à-dire la déviation des rayons lumineux, et cette apparence est *vraie*. Le sens de la vue a fidèlement reproduit l'ensemble des actions exercées sur lui par le bâton et le milieu où ce bâton est placé ; l'évidence qui jaillit de cette sensation n'est donc pas trompeuse en elle-même. Bien plus, si la vue montrait à l'enfant le bâton resté droit dans l'eau, loin d'être un rapporteur fidèle, c'est alors qu'elle serait mensongère. Ainsi l'évidence ne porte pas sur une représentation fausse du phénomène, mais sur une représentation vraie ; par conséquent, même dans ce cas, l'évidence est la marque du vrai. Cependant, le jugement est faux. Mais pourquoi est-il faux ? Parce que l'intelligence ne *constate* pas seulement, elle *interprète*, et elle interprète mal les données sensibles. Au lieu de dire : ce bâton plongé dans l'eau *apparait* brisé, ce qui serait un jugement vrai et parfaitement adapté à l'évidence présente, elle affirme : ce bâton *est* brisé. Le jugement qui ainsi formulé est faux, s'appuie-t-il sur une évidence ? Nullement et il n'y a, en fait, aucun élément réel qui justifie directement une telle affirmation. Loin de reposer sur une *évidence*, cette affirmation ne repose que sur une *obscurité*, une *ignorance*, l'ignorance du pouvoir réfringent de l'eau. Donc, ce n'est pas ce qui se manifeste, ce n'est pas l'évidence qui cause ici l'erreur, au moins directement, elle vient au contraire de ce qui n'apparait pas, de l'élément réel qui manque d'évidence. Avertissez l'enfant du phénomène de la réfraction, dites-lui que c'est l'eau qui donne cette apparence, et s'il n'est pas capable de rétablir la vérité, du moins suspendra-t-il son jugement et l'erreur sera évitée.

Mais si l'évidence n'est pas cause directe de l'erreur, n'en est-elle pas cause indirecte ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner en poussant plus loin notre analyse. Nous avons dit que l'entendement se trompe, parce qu'il ne constate pas seulement, il interprète. En effet, l'entendement a des notions qui lui sont propres et que la sensation n'atteint pas : idées de substance, d'accident, de cause, d'effet, de relation, etc., et grâce à ces concepts, il met un arrangement, il établit un ordre dans les données des sens. Cet arrangement, cet ordre ne sont pas arbitraires, ils sont basés sur ce qu'indique la sensation, mais la sensation ne donne pas toujours l'évidence des rapports que l'intelligence doit reproduire et exprimer, et c'est précisément ce qui arrive ici. La

sensation ne présente pas en pleine lumière la cause réelle du phénomène, et l'ordre de causalité est mal établi par l'intelligence. Mais l'obscurité dont s'enveloppe la vraie cause ne doit pas seule entrer en ligne de compte. Ce n'est là qu'un facteur négatif, le plus important, il est vrai, mais par lui-même insuffisant à rendre raison de l'erreur. Car l'erreur ne consiste pas dans une absence de jugement, elle est bien distincte du doute, elle n'apparaît qu'avec une assertion dans un sens ou dans l'autre, elle naît d'un acte positif. Or tout acte positif exige des motifs de même ordre. Où sont-ils dans le cas présent? Sur quoi se fonde l'intelligence pour aboutir à une affirmation?

La sensation présentait un bâton plongé dans l'eau, dont, à partir d'un certain point, les lignes changeaient de direction. L'intelligence, s'appuyant sur des expériences antérieures où les lignes fléchies du bâton avaient pour cause une cassure, ignorant d'autre part la vraie raison du phénomène actuel, conclut de la même apparence à la même cause en vertu d'un principe qui lui est propre, à savoir : les mêmes effets sont produits par les mêmes causes. — Je ne prétends pas, d'ailleurs, que l'intelligence de l'enfant ait passé d'une manière consciente par ces intermédiaires et qu'ils aient figuré explicitement dans son jugement. Le courant intérieur est tellement rapide, que l'analyse qui en arrête les détails, paraît fatalement invraisemblable; mais on se convaincra, en y réfléchissant, que l'une ou l'autre des conditions indiquées ou bien des conditions semblables sont, au moins, *virtuellement* présentes. Qu'on veuille donc interpréter dans le même sens les analyses qui suivront. — Si maintenant nous nous proposons d'établir comme un schéma de l'erreur étudiée, en y marquant ce qui est vrai et évident et ce qui est inévident, voici ce que nous obtenons :

Une apparence, les lignes infléchies du bâton — (vérité-évidence) — un élément réel et inconnu, le pouvoir réfringent de l'eau (inévidence) — des expériences passées sur les bâtons courbés (vérité-évidence) — un principe de causalité (vérité-évidence).

Il ressort clairement de là que l'erreur en question est le résultat de la combinaison de deux espèces d'éléments : un élément négatif, une ignorance ou inévidence, cause principale et directe; des éléments positifs, des évidences, causes indirectes et secon-

daires. Passant par-dessus l'ignorance que *rien ne lui signale*, l'intelligence n'a trouvé partout qu'évidence sur son chemin et, sans hésiter, elle a conclu à un jugement qui est faux. Et pour tout résumer en deux mots : les évidences sont causes qu'il y ait eu jugement, et l'ignorance est cause que ce jugement soit une erreur. Si pourtant l'on a peine à croire qu'un manque d'évidence qui n'est qu'un pur néant, soit la vraie cause de l'erreur, il faut se rappeler que l'erreur elle-même est néant et qu'ici le mot cause n'est qu'une façon de parler. D'ailleurs, la contre-épreuve est là; restituez la notion qui manque et l'erreur disparaît, ce qui n'est qu'une application du principe bien connu, *sublata causa, tollitur effectus*, ou de la méthode de différence, comme vous voudrez.

Analysons encore brièvement le phénomène de l'hallucination, qui est certainement l'un des plus difficiles à expliquer, au point de vue qui nous occupe. Dans le cas précédent, il y avait un certain nombre d'éléments objectifs, l'eau, le bâton, la réfraction de la lumière, etc., qui auraient pu servir de base à un jugement correct. Dans l'hallucination, il n'y a plus que des éléments purement subjectifs ou peu s'en faut, puisque aussi bien nous n'avons l'habitude de considérer comme extérieur à la conscience que ce qui est distinct de notre corps, ou tout au plus dans notre corps, ce qu'en perçoivent ordinairement nos sens. En tout cas, dans l'hallucination, rien ne répond, en dehors de nous, à l'image présente en nous. Et cependant, la prétendue réalité qu'elle évoque, projette la même évidence que la réalité la plus authentique. L'évidence est donc bien complice de l'erreur. — Ne l'affirmons pas si vite : cherchons plutôt à découvrir les positions respectives de l'erreur et de l'évidence.

Si, par exemple, je vois un homme entre le mur de ma chambre et moi et que personne ne soit là, à quoi s'applique l'évidence? D'abord, à la représentation que j'ai d'un homme, et cela est vrai; il est vrai qu'à ce moment l'image d'un homme est dans le champ de ma conscience. Mais il y a plus; en effet, toutes les fois que j'ai, non pas la sensation visuelle d'un homme, mais la simple image d'un homme, la présence de cette image est alors aussi évidente qu'elle l'est dans l'hallucination, et cependant je ne crois pas voir

réellement un homme, tandis qu'étant halluciné, je crois le voir. Il y a donc, dans ce dernier cas, quelque chose de plus que dans l'autre. Oui, il y a ceci que l'image a tous les caractères de netteté, de relief, de vivacité d'une véritable sensation. Or, que l'image d'où vient mon hallucination ait ces caractères, cela encore est vrai et cela est évident. Voilà donc une seconde évidence répondant à une seconde vérité.

Mais où l'erreur commence, c'est lorsque, me fondant sur ces caractères de netteté et de vivacité, j'affirme que l'objet ainsi représenté est actuellement en dehors de moi et qu'il est cause de ma sensation. Cela n'est pas vrai, mais cela non plus n'est pas évident. Et d'où vient la méprise? Elle vient de ce que j'ignore que c'est à un état spécial de mon organe visuel ou des centres optiques du cerveau qu'est dû le relief de l'image qui fait dévier mon jugement. En outre, comme depuis longtemps, ce caractère de l'image se trouve associé avec la croyance à l'objet comme extérieur à moi, ce qui s'est vérifié dans la plupart des cas, il y a un appel implicite au principe signalé plus haut : les mêmes effets proviennent des mêmes causes. Voilà, ce me semble, quels sont les éléments tant positifs que négatifs qui intègrent ce jugement erroné : il serait facile d'en construire le schéma, comme je l'ai fait pour le cas précédent. Qu'on analyse toute autre erreur relevant de la connaissance sensible, et l'on trouvera, j'en suis persuadé, que les éléments évidents sont aussi les éléments vrais et que l'erreur coïncide précisément avec ce qu'il y a d'ignoré, avec un manque d'évidence. J'irai même plus loin et je dirai, bien que pour le moment je ne puisse en donner de preuves, que tout jugement faux, de quelque ordre qu'il soit, pourrait s'expliquer de la sorte.

II

Mais cela fût-il démontré, nous serions encore loin de compte. Il résulte tout au plus de ce qui précède que l'évidence ne s'épanouit pas sur l'erreur, qu'elle n'en est pas la cause directe, ou encore, si l'on veut, que l'évidence est la *propriété* du vrai. Et si

cela est suffisant pour trancher la question de droit : l'évidence est-elle apte *en soi* à servir de critérium? Cela ne répond pas à la question de fait : *pratiquement*, l'évidence nous sert-elle de critérium? distinguons-nous par elle le vrai du faux? Et cette fois, il semble bien que nous voilà dans une impasse. Car, si, dans les faits analysés, nous nous sommes assurés que l'erreur ne provenait pas de l'évidence, nous avons tout aussi clairement constaté qu'indirectement elle y conduisait, puisque ce sont les évidences présentes qui font énoncer le jugement, jugement sans lequel l'erreur n'existait pas. Loin donc que l'évidence nous garde de l'erreur, l'erreur nous y prend comme au piège. Critérium assez bizarre en vérité! Gendarme soudoyé, faisant la courte échelle aux voleurs! Ainsi, quelles que puissent être dans l'absolu les qualités de l'évidence, relativement à nous, elle est parfaitement inutile, pour ne pas dire dangereuse.

C'est à cette conclusion qu'ont abouti beaucoup d'esprits parmi les meilleurs et les plus éloignés du scepticisme. Ils ont renoncé, au moins en théorie, au critérium de l'évidence et ont cherché des expédients qui pussent leur garantir des probabilités. Mais cela ne nous mène à rien; il n'y a pas de milieu entre le scepticisme absolu et l'adoption de l'évidence comme critérium. Rejeter l'évidence comme insuffisante, c'est, au fond, déclarer tout critérium impossible, car, en définitive, c'est l'évidence qui fait la valeur de tous les critériums secondaires avec l'aide desquels on essaie la critique de ses jugements. Si donc nous voulons échapper à la première alternative, il nous faut solidement établir la seconde. Et puisque nous sommes ici dans une question de fait, il est encore plus nécessaire qu'avant, de suivre de près l'expérience.

Une chose, tout d'abord, doit nous rassurer, c'est la présence même dans l'esprit humain de ces deux notions d'erreur et de vérité, et si fermement assurée qu'il n'est pas jusqu'aux sceptiques ou critiques de toute nuance qui ne veuillent nous persuader qu'ils ont raison, c'est-à-dire qu'ils sont dans le vrai et que nous sommes dans l'erreur. Aussi, quel que soit le sens qu'on attribue à ces idées, leur existence et leur opposition sont la marque certaine qu'elles correspondent à des aspects contraires ou au moins différents de notre connaissance. Et puisqu'il y a des choses d'abord

tenues pour vraies, qu'on découvre être des erreurs, c'est donc qu'on arrive en pratique à distinguer le vrai du faux et il ne nous reste qu'à examiner dans les faits, comment ce discernement s'opère.

Reprenons l'exemple du bâton qui apparaît brisé dans l'eau. Si, après avoir simplement *vu* le bâton dans l'eau et s'être dit : « Tiens! voilà un bâton brisé », l'enfant prend le bâton et le retire de l'étang, la vue d'abord lui fait constater que le bâton *ainsi sorti* n'est pas brisé, puis le toucher vient confirmer le fait. S'il le replace dans l'étang, la vue de nouveau le lui montre brisé, mais s'il plonge la main dans l'eau et la promène le long du bâton, le toucher l'avertit que le bâton n'est pas brisé; pour le toucher, le bâton reste le même, qu'il soit dans l'eau ou hors de l'eau. La vue et le toucher sont d'accord sur le bâton quand il est hors de l'eau : il y a là deux évidences dans le même sens. Ils sont en contradiction quand le bâton est plongé dans l'eau. Alors pour le toucher ce qui est évident c'est la rectitude des lignes et pour la vue tout se passe comme s'il était évident que le bâton est brisé. D'un côté, il y a évidence; de l'autre, tout se passe comme s'il y avait évidence. Comment en sortir?

Tout d'abord, l'intelligence se rend compte qu'elle ne peut admettre qu'en ce même instant, ce même bâton, dans les mêmes circonstances, soit à la fois brisé et non brisé, et pourquoi cela? Parce qu'il est *évident* qu'une même chose ne peut pas être et ne pas être à la fois et sous le même rapport. Voilà l'évidence primordiale d'où partira la solution. Donc, cette autre solution qui consisterait à admettre ensemble les deux évidences opposées est écartée du premier coup, et tout de suite l'intelligence a la conviction qu'une des deux évidences est complète et que l'autre ne l'est pas; il reste à décider laquelle, car, jusqu'ici, elles ont des droits égaux. Alors, l'intelligence fait appel à des expériences passées, qui lui ont montré que, pour briser un bâton, il faut exercer sur lui une action assez énergique, d'où elle conclut que le fait de le poser simplement dans l'eau, ne suffit pas pour le casser et qu'il ne peut être réellement brisé dans l'eau que s'il est déjà brisé d'avance. Or, la vue et le toucher s'accordent à dire qu'en dehors de l'eau le bâton est intact; de plus, lorsque le bâton est dans l'eau, le toucher conformément à l'expérience de causalité invoquée

plus haut, affirme qu'il est resté intact; ce dernier accord d'évidences, ou plutôt l'*évidence* de ce dernier accord suffit à trancher le débat et amène le jugement définitif : le bâton paraît brisé dans l'eau, mais il ne l'est pas, proposition vraie et évidente.

Tout cela s'est passé en moins de temps que ne le ferait supposer cette description et, encore une fois, je ne veux pas dire que tous les intermédiaires indiqués se soient explicitement succédé dans la conscience, ni surtout qu'un enfant se soit astreint de tout point à une vérification de ce genre; j'ai seulement entendu présenter une forme possible du redressement de l'erreur en question. — Notons aussi un point qui ressort de notre analyse, c'est que, pour rectifier une erreur, il n'est pas nécessaire d'atteindre jusqu'à l'évidence du principal élément réel précédemment resté dans l'ombre; il suffit, et c'est le cas le plus fréquent, qu'une des ignorances concomitantes — ici, le manque d'évidence pour le toucher — ait été dissipée : il faut se souvenir, de plus, que pour que l'erreur cesse, il n'est besoin que de suspendre son jugement.

D'ailleurs, quels que soient le nombre et la nature des intermédiaires employés, le critérium décisif entre deux évidences contraires sera toujours le même que celui qui figure dans l'analyse telle que nous l'avons faite. Et quel est ce critérium? Il n'est autre que l'évidence elle-même, mais une évidence d'un ordre supérieur, l'évidence d'un accord entre deux ou plusieurs des éléments soumis à l'examen, et en dernier ressort, l'évidence de l'accord de ces évidences associées avec celle des principes qui fondent notre connaissance. Une évidence se juge donc et se discerne par d'autres évidences; et l'on ne va pas à l'infini, parce qu'il y a des principes évidents suprêmes au delà desquels il est impossible de remonter, dont pratiquement l'on n'a jamais douté, dont l'usage est continuel, dont enfin, théoriquement, il est impossible de démontrer l'insuffisance, puisqu'ils entreraient eux-mêmes dans la démonstration et en feraient toute la force. Et qu'on ne dise pas que la démonstration inverse, à savoir que ces principes sont suffisants, étant pareillement impossible, il reste que l'acte primordial de la connaissance soit un acte de foi et non d'intuition, par conséquent sans évidence directe, car, si nous examinions les actes de la foi *avérés*, que nous présente l'expérience, nous verrions qu'un acte de foi n'existe jamais sans motifs; motifs, il va

sans dire, extrinsèques à l'objet de foi. Or, il se trouverait qu'ici, dans l'acte qui nous offre le maximum de certitude, nous ferions un acte de foi *aveugle*, nous croirions *sans aucun motif :* sans motif extrinsèque, puisque toute raison prise en dehors des principes les suppose, sans motif intrinsèque, puisque, par hypothèse, les principes eux-mêmes ne sont pas objet d'intuition. Ainsi, l'acte le plus parfait, le plus assuré de notre connaissance, serait un acte privé de tout motif, irrationnel au premier chef, autrement dit, un absolu non-sens. Ou l'on se résoudra à cette conclusion, ou l'on accordera que les principes suprêmes, tout au moins le premier principe, sont bien pour nous objet d'intuition, et que la seule raison que nous ayons de les admettre, est leur évidence même.

Puisque les évidences forment ainsi comme une hiérarchie dont le premier principe est le sommet, on voit combien il serait faux de s'imaginer l'évidence comme une forme vide, s'appliquant indifféremment à tous les aspects de l'être et n'ayant d'autre rapport avec eux que de les manifester. Non, l'évidence n'est pas un milieu neutre où, sous une lumière égale, émergent çà et là les choses les plus disparates, l'évidence jaillit des entrailles mêmes de l'objet : c'est l'objet se faisant voir suivant ce qu'il est, ayant sa lumière spéciale d'après ce qu'il est et plus l'objet est simple, plus l'évidence est éclatante, plus les chances d'erreur diminuent, jusqu'à devenir nulles, quand on touche aux principes premiers.

Nous voyons, dès lors, en quel sens il reste incontestable que l'évidence est le critérium suprême de la vérité. Rien de plus vrai si, par là, l'on veut dire que c'est finalement l'*évidence* d'un *accord* entre des notions données et les principes organisateurs de la connaissance, qui nous assure de la vérité d'un jugement; mais rien de plus faux, si l'on entend par là, que jamais l'évidence ne peut être, je ne dis pas, cause d'erreur, mais juxtaposée à l'erreur et que *toute* évidence est discernable par elle-même. Nous voyons aussi pourquoi, bien que l'évidence soit un critérium infaillible dans les limites que nous avons tracées, il arrive cependant que les hommes se trompent souvent, phénomène aussi connu qu'il resterait inexplicable si, pour emprunter les expressions de M. Rabier, l'évidence, comme « une sorte d'appareil aver-

tisseur, nous signalait la vérité quand nous la touchons, comme le drapeau qui se lève ou le coup de clairon qui retentit lorsque le soldat qui tire à la cible a mis dans le blanc (1) ». Si les hommes se trompent, c'est que, *dans un cas donné*, ils n'ont pas de *critérium de leurs ignorances* et l'évidence *alors* ne remplit pas ce rôle, mais les circonstances peuvent changer de telle sorte que l'évidence reprenne son action.

Cette vue s'accorde non seulement avec le fait général de l'erreur, mais aussi avec la diversité des erreurs individuelles qu'elle explique très bien. Si, en effet, tous les esprits ne tombent pas dans les mêmes erreurs, c'est que, ne possédant pas les mêmes notions, ils ne possèdent, par conséquent, ni les mêmes évidences, ni les mêmes manques d'évidence, ce qui fait qu'un esprit atteint la vérité là où un autre est la victime d'une erreur.

Un dernier fait vérifie ce que nous venons de dire, c'est la variation des erreurs suivant les différents domaines où évoluent nos connaissances. C'est ainsi qu'en mathématiques les erreurs sont beaucoup plus rares et plus faciles à rectifier que les vues inexactes émises en matière de sciences physiques et chimiques et surtout de sciences naturelles. Et d'où vient cette différence, sinon de ce que, dans un cas, nos ignorances sont beaucoup moins nombreuses que dans l'autre? Les mathématiques, en effet, ont pour point de départ quelques éléments fort simples, les emprunts faits par elles à la réalité se réduisent à peu de chose et les définitions sur lesquelles elles s'appuient, sont bien plutôt des constructions que des reproductions; de sorte que, dans cet ordre de recherches, il devient difficile que quelque chose nous échappe et lorsque le fait se produit, il tient beaucoup moins à la nature de l'objet qu'à nos dispositions individuelles. Au contraire, dans les sciences qui, de façon ou d'autre, s'appliquent directement à l'étude du monde sensible, le nombre des caractères à découvrir et des rapports à déterminer, apparaît comme indéfini; nous ne savons jamais si, dans un cas donné, il ne nous manque rien et, dans l'ensemble, la somme de nos ignorances l'emporte de beaucoup sur celles des notions acquises. Aussi, dans ce domaine, les erreurs sont fréquentes, elles ont une portée immense; le travail du savant consiste ici dans une série de rec-

(1) *Leçons de philosophie*, II. Logique, ch. XIX, § V, Paris, 1886.

tifications dont le terme est impossible à prévoir, travail ardu, qu'il faut poursuivre avec courage, soutenu par cette pensée que lentement, mais par un progrès continu, s'évanouissent les erreurs et que blanchit à l'horizon la vérité encore à l'aube.

Disons donc pour conclure que la conception du critérium de l'évidence, telle qu'elle ressort de ce que nous venons d'exposer, a le double avantage, en marquant de justes limites, d'être d'accord avec les faits et de sauvegarder la valeur de nos connaissances. Si elle défend un chimérique espoir, elle rejette également un criticisme exagéré. En admettant que, dans certains domaines, la vérité apparaît plutôt comme l'élimination graduelle de l'erreur, elle maintient que, dans d'autres ordres, la vérité peut s'obtenir complète, qu'alors l'erreur ne tient pas à l'objet, mais que les causes en sont individuelles; enfin, quant aux principes, elle affirme que nous les atteignons en eux-mêmes, que nous voyons directement leur immuable vérité et que l'erreur ici n'est pas possible. Elle reconnaît que, *dans un cas donné*, l'erreur est nécessaire, mais elle constate aussi que, d'autres notions survenant, nous avons ce qu'il faut pour nous en dégager. Si nous tombons dans l'erreur, c'est qu'à *un moment déterminé*, nous ne possédons pas de *critérium* de *nos ignorances*, l'évidence n'ayant pas alors d'action directe; et si, d'autre part, nous arrivons à corriger l'erreur, c'est qu'appuyée par de nouvelles données, l'évidence a montré la faille. En résumé, si l'évidence ne signale pas *toujours directement* le vrai, *certaines circonstances une fois réalisées*, elle l'indique infailliblement; ce que l'on peut rendre en deux mots : l'évidence, critérium suprême, n'est pas toujours un *critérium absolu*, elle est quelquefois, souvent même, un *critérium hypothétique*.

Fr. Albert Blanche,
O. P.



CE MONDE PROUVE-T-IL DIEU ?

I

Le premier motif qui a porté les hommes à croire en Dieu, c'est la nécessité d'expliquer le monde.

L'homme ne peut pas s'empêcher de chercher l'explication des choses. Ceux qui lui refusent ce droit ne l'exercent pas moins, et non pas certes avec une modestie plus grande.

Le monde existe; le monde se meut; le monde nous révèle un ordre : l'humanité y a toujours vu la preuve qu'il existe, soit à l'intérieur du monde lui-même, soit au dehors, quelqu'un qui est la cause de l'être, la source de l'activité et le principe de l'ordre.

Toutefois, dès le début, une distinction importante s'impose.

Le problème des causes peut être institué soit au sujet de l'univers considéré dans son ensemble, soit au sujet des phénomènes ou des êtres particuliers qu'il renferme. Le second cas est du ressort de la science; c'est à elle qu'il appartient de découvrir les causes prochaines ou, comme disait Claude Bernard, les *conditions de réalisation* des phénomènes. Le premier cas est du domaine de la métaphysique ou de la religion : de la métaphysique, si l'on s'appuie uniquement sur les données rationnelles; de la religion, si l'on suppose ou si l'on prouve le fait d'une Révélation.

Ce dernier point de vue ne saurait être le nôtre; mais la distinction entre causes *particulières* et cause *universelle* est ici d'un grand poids. Elle va nous servir tout d'abord à nous rendre compte de ce que pouvaient être les pensées des premiers hommes, en regard du monde.

Il ne semble pas que les premiers hommes — autant que des documents postérieurs nous permettent de pénétrer leurs idées —

se soient posé nettement le problème de l'origine du monde *dans son ensemble*. Le *Cosmos* est une conception abstraite, peu faite, ce semble, pour leurs cerveaux. Mais ils constataient, comme nous tous, des existences et des activités, qui réclamaient, de leur part, une explication suffisante.

Comment jeter seulement un regard autour de soi sans qu'aussitôt ce problème surgisse : D'où vient tout cela? Quelle est la source des créations et des actions multiples de la nature? La barbarie, aussi bien que la civilisation, est tenue de donner ici une réponse; car l'esprit de l'homme n'a de repos que lorsqu'il a pu enfermer dans un système, ne fût-ce que le plus grossier et le plus enfantin, les phénomènes qu'il observe.

Or, la première réponse de l'humanité, abandonnée à elle-même, semble avoir été tantôt de diviniser les agents naturels, tels que le feu, l'eau, le tonnerre, les astres; tantôt de supposer chacun d'eux non plus divin en lui-même, mais régi par une divinité qu'on en distinguait plus ou moins; tantôt enfin à combiner vaguement l'un et l'autre système dans des notions imprécises, capables de prendre, tour à tour, les formes les plus opposées.

Et ces antiques conceptions ne sont pas trop difficiles à comprendre.

Tout d'abord, il semble que les hommes primitifs ne distinguaient pas très nettement, dans leur esprit, les degrés des êtres. Volontiers ils confondaient les vivants avec les non-vivants, les êtres raisonnables avec les irraisonnables. A tout être doué de sensation, comme l'animal, ils prêtaient la pensée; le végétal leur paraissait sentir; tout être doué d'un mouvement en apparence indépendant, comme le soleil qui monte à l'horizon et s'y incline, comme le vent qui souffle sans cause visible; comme le tonnerre « qui se précipite du ciel en hurlant », selon l'expression des Hindous, tout cela leur paraissait vivre. Et en effet, pour nous-mêmes la spontanéité du mouvement n'est-elle pas une des caractéristiques de la vie? Nos premières locomotives parurent aux peuplades sauvages des animaux fantastiques; nos vaisseaux à voile, d'immenses dragons aux vastes ailes. C'est de cette confusion que semblent nées une foule de superstitions antiques.

De là, en effet, les animaux déifiés, l'instinct ingénieux et muet assimilé à une intelligence mystérieuse, les phénomènes bruyants

et terribles à des puissances redoutables et irritées. Les arbres eux-mêmes, vivant silencieusement, laissant couler les générations sous leur ombre, gémissant sous le vent, agitant leurs bras dans l'orage, soupirant sous la cognée, orientant leur feuillage vers la lumière pour respirer, poussant leurs racines vers les terres riches pour se nourrir, dans les fentes des rochers pour se cramponner, leur paraissaient animés d'une conscience sourde et d'autant plus mystérieuse. La forêt, alors, devenait pour eux comme un peuple, silencieux témoin de leur vie, et ils s'imprégnaient religieusement de l'horreur sacrée de ces nefs sombres, distillant un repos qui ressemble à la mort.

Et que tout cela ne semble pas de pure fantaisie. N'avons-nous pas, aujourd'hui même, la plus grande peine à accepter l'idée de la matérialité pure, de l'activité morte, si je puis ainsi dire, et, par conséquent, de l'indifférente nature? Est-ce qu'invinciblement l'eau qui coule à nos pieds entre des cailloux ne nous semble pas vivre? Est-ce que le vent qui gémit, comme disent les poètes, ne nous rend pas tristes, comme s'il était en effet un gémissement, et quand nous regardons vaguement la grande nature, est-ce que, d'instinct, nous ne lui prêtons pas nos sentiments? Si nous sommes tristes et qu'elle ruisselle de lumière, n'y voyons-nous pas une ironie; ou si, au contraire, elle est sombre, une fraternité dans le deuil? Tout le Romantisme est sorti de ce sentiment bien humain qui prête une obscure conscience à la nature. Tous les poètes l'ont chanté, toutes les âmes tendres ont adressé des appels à la fraternité des choses, et ont cru entendre une réponse en harmonie ou en contradiction avec leurs sentiments.

Oui, chaque atome de matière
Par un esprit est habité ;
Tout sent, et la nature entière
N'est que douleur et volupté.

Quand je lis ces vers de Lamartine, je comprends mieux les cultes naturalistes, et je me rends compte du sentiment de l'Australien adressant des prières au fusil de l'Européen, pour qu'il l'épargne, et l'entourant de fleurs pour le fléchir. Il n'y a, en somme, qu'une différence de degré, entre ce sauvage et ce poète.

Ajoutez à cette première cause d'illusion l'apparence d'une volonté précise, bienveillante ou hostile, dans les agents de la nature dont dépend la vie humaine, apparence qui fait attribuer les effets agréables ou douloureux des phénomènes naturels à la bonté ou à la méchanceté, à la douceur ou à la colère. Vous n'ôterez pas de l'idée de l'homme primitif que le feu est bon quand il réchauffe ses membres, cuit ses aliments, transforme les métaux pour son usage, et qu'au contraire, il est méchant, cruel, fantasque quand il dévore les moissons ou se met au service des ennemis pour incendier les villes. Ajoutez encore le spectacle de la lutte terrible des éléments entre eux, qui se présente à leurs yeux comme un drame, où les actions se croisent et s'enchevêtrent; où les acteurs s'insinuent ou combattent, tour à tour, vainqueurs ou vaincus. L'éclipse de soleil n'est-elle pas aujourd'hui encore, pour le Noir, le résultat d'une attaque violente de la part d'un obscur dragon.

Ajoutez, enfin, l'action du sentiment et de la passion qui, ainsi que je l'insinuais en parlant des romantiques, tend à aiguiser et à porter au paroxysme nos instincts anthropomorphites. La passion anime tout ce qu'elle touche; elle prête un cœur à tout ce qu'elle voit; elle amollit de ses soupirs l'objet le plus grossier et le plus inerte ; elle se trouve tellement à l'étroit dans une poitrine d'homme qu'elle veut se déverser à tout prix, et qu'elle déborde jusque sur la nature invisible.

Saint François d'Assise, aux approches de la Passion de Jésus, le cœur tout alangui d'amour au souvenir des souffrances du Maître, s'en allait, dit-on, dans la forêt pour chercher des compagnons de douleur, et, rencontrant de petits filets d'eau qui suintaient doucement dans les roches, il s'écriait : Ah! rochers, que vous me plaisez donc! Vous êtes donc émus jusqu'aux larmes!... Voilà le cœur humain pris sur le fait. Et cette tendance a beau être combattue de plus en plus par les notions positives de la science, elle n'en est pas moins universelle. Si l'on songe, dès lors, à ce que devait être l'état d'esprit de l'humanité primitive, esclave de l'imagination et des sens, livrée tout entière au besoin, en proie à des dangers perpétuels, sous la menace des cataclysmes qui bouleversaient alors le monde, sous la dent des monstres qui pullulaient en liberté, sans expérience et sans

pouvoir en face de la nature fantasque ou irritée, l'on ne s'étonnera plus qu'elle ait vécu, selon la remarque d'Auguste Comte, dans une sorte d'hallucination permanente; qu'elle ait participé à cette terreur qui s'empare des animaux quand le tonnerre gronde dans les montagnes; que chez eux la crainte, l'admiration, le respect, la reconnaissance se soient égarés et prodigués follement, et que toute la nature leur soit apparue comme une immense société vivante, où l'homme est un des plus petits, et où le moindre oubli ou la moindre colère des puissances cosmiques le menace de mort.

Voilà ce que nous constatons en étudiant les pensées religieuses des premiers peuples. Une analyse complète nous y ferait trouver le germe de plusieurs motifs de croyance religieuse; mais je n'en retiens qu'un : c'est le sentiment obscur encore et déshonoré par mille superstitions, mais cependant tenace et universel, d'une causalité supérieure expliquant la marche du monde et le remplissant de son action.

On a dit que les dieux de l'antiquité n'étaient pas autre chose qu'un essai d'explication et comme une science anticipée de la nature. Cette proposition est fausse dans son exclusivisme, nous le démontrerons tout à l'heure; mais disons d'abord qu'elle constate une chose vraie. Les dieux répondent, en effet, à un besoin d'explication immédiate de la nature. En ce sens et dans cette mesure, on a parfaitement raison de dire que les religions ne sont que la science naissante.

« Connaître l'origine et la fin de tout, disait déjà Confucius, tel est le travail offert à l'activité de l'esprit. »

Ce travail ne pouvait se faire que selon les lois de l'intelligence humaine. Or, l'intelligence humaine regarde avant d'abstraire; elle croit à des explications vivantes et quasi humaines dans leur formule avant de s'élever jusqu'à de savantes abstractions.

La métaphore, avant d'être jugée et classée comme telle, a dû représenter une sorte de théorie ébauchée; la présence du masculin et du féminin dans le langage en est l'indice. Toute proposition se présente, aux yeux de l'homme primitif, comme le récit

d'une aventure où le verbe représente l'action, le sujet et le complément les auteurs.

Aussi l'hypothèse des dieux naturalistes était-elle, pour les premiers hommes, l'explication la plus plausible. La foudre lancée par Jupiter était chose plus claire et moins étonnante que nos fluides; l'idée de *force* qui, pour nous, est au fond de tout; l'idée de phénomène *naturel* elle-même, ce sont là des idées fort abstraites, très postérieures certainement à celle de volontés manifestées par les phénomènes. Ce que devaient penser naturellement les premiers hommes, c'est ceci : Du vent? donc, quelqu'un qui souffle. Un soleil qui suit tous les jours la même route? Donc, quelqu'un qui le mène. Et ce vent, et ce soleil, et le balancement des océans, et la pluie des automnes, et tout ce que je vois, et tout ce que j'entends, tout cela est plus grand que tout ce que je puis opérer, plus fort que tout ce à quoi je puis résister : il y a donc pour souffler, pour mener le soleil — à moins que le soleil ne soit vivant lui-même! — pour balancer les vagues — à moins que les vagues ne sachent elles-mêmes leur chemin! — Il y a donc, pour mener tout ce train du monde, des êtres plus grands et plus forts que moi. Et confondant ensemble ou tantôt distinguant les effets qui l'émerveillent et leur cause cachée qu'il ignore, il déifie d'un coup et l'œuvre et l'artisan, et l'effet et la cause.

Voilà, de fait, ce qui se passa; et toutes les théogonies et la plupart des mythologies n'ont pas d'autre source. Il suffit de lire Hésiode et une foule de passages d'Homère pour se rendre compte que tous leurs récits fabuleux sont le résultat d'une contemplation naïve et ignorante de la nature, puis de combinaisons qui ne sont, au vrai, qu'une science traditionnelle et rudimentaire, poétiquement exprimée.

Seulement, il est temps de le dire, ou plutôt de le répéter; car nous l'avons insinué déjà, et nous devrons le redire encore, tout cela ne se passe qu'à la surface de la conscience humaine. Au fond, il y a autre chose, et à vrai dire, c'est fort heureux; car s'il n'y avait que cela, notre thèse, en ce qui regarde le témoignage de l'humanité, serait bien compromise.

Que prouve, en effet, ce que nous venons de dire? Simplement qu'il y a dans l'homme un instinct inné qui, en face d'un phénomène, nous fait invinciblement rechercher une cause proportion-

née qui l'explique. De là à Dieu, au vrai Dieu, cause universelle et transcendante, il y a du chemin, et s'il n'y avait que cela dans les religions antiques, je comprendrais sur ce point le raisonnement des athées. Ils auraient beau jeu à nous dire : Les dieux ont précédé la science dans l'explication de ce monde : il est juste que la science les remplace à son tour, et qu'elle leur dise adieu « après les avoir remerciés de leurs services provisoires ».

Mais ce raisonnement ne tient pas devant le témoignage de l'histoire, lorsqu'on l'interroge avec indépendance au lieu de n'y puiser que pour le service d'un système.

Nous l'avons déjà dit, en effet, le naturalisme tel que nous venons de le constater n'a jamais été l'expression totale de l'idée divine dans le monde.

Bien que l'idée de l'univers dans son ensemble, et, pour expliquer cet univers, d'une cause universelle rendant compte du tout comme chaque cause particulière rend compte de chaque phénomène, bien que cette idée, dis-je, fût probablement au-dessus de la pensée réfléchie des premiers hommes, et qu'elle ne pût par conséquent prendre corps dans une formule arrêtée et scientifique, ils en avaient certainement l'instinct; c'est elle, au fond, qui était à la base de toutes leurs créations divines, et l'on peut affirmer hardiment que les premiers hommes ne déifièrent la nature que parce qu'ils avaient au préalable, ou en tout cas parallèlement, l'idée de Dieu.

Et en effet, n'est-il pas évident que si tout le rôle de la divinité avait été, dans la pensée des hommes, de fournir une explication particulière à tel ou tel phénomène, on s'en serait tenu aux génies de l'orage, aux divinités solaires, aux naïades, dryades, sources, échos, etc., et que ces divinités particulières, on les eût cantonnées chacune dans son domaine et dans son rôle? Or, cela n'est pas. Nous avons constaté dans l'idée divine, à cette époque, une envergure autrement large et une sorte d'élasticité indéfinie qui permettait à chaque divinité quelque peu importante d'envahir le ciel, d'y jouer le rôle de divinité suprême, et de répondre exactement, fût-ce au prix d'une contradiction flagrante, à ce qu'est pour nous le vrai Dieu.

Il y a dans ce dernier fait, ainsi que dans des paroles très catégoriques des anciens documents, la preuve que les hommes d'alors

ne voyaient pas dans leurs divinités uniquement l'équivalent de ce que nous appelons aujourd'hui les forces de la nature, et qu'ils sentaient la nécessité de rattacher tout le train du monde et le monde lui-même à une cause première qui fût à l'égard du tout ce que chaque divinité particulière est à chaque phénomène, ce que Neptune est à la mer, ou ce qu'Éole est aux vents (1). D'ailleurs, répétons-le encore, tout cela n'était pas clair dans leur esprit; la vérité y avait au fond plus de place qu'il ne semblerait à une critique superficielle; mais elle était en mal d'erreur, de sorte que, dans leurs écrits, tout se rencontre. A certaines heures, dans quelques intelligences plus hautes ou plus attentives à écouter au dedans d'elles-mêmes, le Dieu de la conscience reprend le dessus et son nom jaillit en strophes inspirées, comme une gerbe de lumière. « Zeus est le premier; Zeus le foudroyant est le dernier; Zeus est le sommet; Zeus est le milieu. Tout est né de Zeus. Zeus est le souffle de tout ce qui respire. Zeus est roi; Zeus commande à la foudre. Zeus est le maître de toutes choses. »

Vous trouvez de ces sublimes élans dans les chants orphiques.

« Celui qui est au-dessus des dieux fut seul Dieu », vous diront encore les *Védas*.

Tournez la page, le chantre inspiré marchande avec son Dieu; il lui demande ses faveurs, et en échange il lui offre un quartier de bœuf ou de mouton pour qu'il se gorge, ou du soma pour s'enivrer.

C'est que la conscience entr'ouverte s'est refermée; l'éclair de l'âme s'est éteint; les yeux de chair demeurent seuls à regarder le monde, et alors l'homme ne voit plus que ces forces brutes, dont il a besoin pour sa vie et qui lui semblent maintenant régies par des volontés capricieuses.

Comme dans une nuit d'orage on voit, dans de subites lueurs, tout l'horizon, toute la série harmonieuse des choses s'étaler devant vous, et, tout de suite après, la nuit noire, qui donne aux objets voisins des formes fantastiques et troublantes : ainsi chez les peuples enfants. Mais, en dépit de cette dégradation, l'idée pre-

(1) On peut dire, il est vrai, que cet aspect supérieur de l'idée divine était fourni par d'autres motifs, tirés de la conscience et non plus de la nature. Alors, la preuve de Dieu n'y perdrait rien, et la valeur du témoignage que nous recherchons ici serait simplement déplacée.



mière n'a pas perdu toute son influence. Qu'on s'en rende compte ou non, le véritable objet du culte, ce n'est pas le soleil, l'orage, le feu, les sources : c'est la *Cause*, la cause vaguement aperçue, mal située, dans l'ignorance de la vraie perspective des choses.

Et dès lors, on peut voir en quoi consistait l'erreur de ces conceptions primitives. Elle consistait dans l'ignorance des causes prochaines des phénomènes; dans l'attribution indue à la divinité elle-même, agissant directement, immédiatement, d'effets dont elle n'était en réalité que la cause générale et lointaine.

Les Romains disaient : Jupiter pleut, Jupiter tonne dans les nuages, et ils avaient raison en un sens; car Jupiter — disons Dieu — est réellement, à titre de cause première, responsable de l'orage comme de tout le reste; on peut le lui attribuer sans erreur. Mais là où l'erreur se glisse, c'est dans la suppression inconsciente des agents secondaires, purement naturels, où se canalise en quelque sorte l'action divine.

Jupiter pleut; mais ce n'est pas une raison pour que la pluie ne soit pas le résultat d'une évaporation et d'une condensation atmosphériques. Jupiter tonne; mais cela ne supprime pas l'électricité, pas plus que l'électricité à son tour ne remplace Dieu.

Le tort des hommes était d'oublier le mécanisme en faveur du mécanicien, le pinceau et la toile en faveur du peintre.

Ils introduisaient dans la série des phénomènes Celui qui en occupe le sommet. Ils plaçaient la personne là où il fallait voir l'influence. Ils agissaient comme celui qui prêterait un cerveau à l'horloge parce qu'elle marque l'heure, ne sachant pas que l'intelligence dépensée dans la construction de cette machine ne s'y incarne qu'à titre instrumental, et que le sujet de cette intelligence est ailleurs.

On n'est pas sans remarquer que ce genre d'erreur n'est qu'une erreur relative. Celui qui prête l'intelligence à l'horloge en remarquant qu'elle fait un travail intelligent est plus proche du vrai que celui qui nierait l'horloger. Le sauvage qui, en voyant une locomotive, disait : C'est un monstre vivant! était plus proche du vrai que celui qui dirait : La locomotive s'est construite et mise en marche toute seule. De même, celui qui dit : Le nuage est Dieu; la foudre est Dieu; le ciel est Dieu, celui-là est plus proche du vrai que celui qui dit : Il n'y a pas de Dieu.

Je ne sais si j'exprime bien, au jugement du lecteur, la façon dont l'humanité primitive semble avoir envisagé l'idée divine : tout cela paraîtra sans doute à plus d'un illogique, obscur et terriblement vague. Mais n'a-t-on pas remarqué que tout ce qui touche aux origines a ce caractère? Les doctrines primitives ressemblent à ces étoffes aux couleurs changeantes qui prennent les nuances les plus diverses selon l'angle sous lequel on les regarde. C'est ce qui explique comment les systèmes les plus opposés, en ce qui touche la formation des doctrines religieuses, ont pu se faire jour et se soutenir. C'est aussi, sans nul doute, ce qui permet à l'idée divine d'évoluer, au cours du temps, dans les sens les plus différents, suivant le degré de culture et la tournure d'esprit des individus et des races.

L'Égypte et la Perse développent le naturalisme mitigé que je viens de décrire et s'y immobilisent. L'Inde rêveuse s'élève par élans jusqu'à l'unité divine; mais pour retomber bientôt dans une sorte de monisme panthéistique avec le brahmanisme et le boudhisme. Chez les Germains, les Romains, et par-dessus tout chez les Grecs, les dieux prennent de plus en plus forme humaine, et c'est à la fois un progrès et une décadence : un progrès, parce que ces peuples sortent par là du naturalisme pour reconnaître le caractère moral et personnel de la divinité; une décadence, parce qu'en devenant plus familière, l'idée divine finit par s'abaisser, par se confondre, en s'en rapprochant toujours plus, avec les réalités de la vie humaine, et c'est ainsi que la religion — la religion officielle du moins — finit par n'être plus, à Rome, qu'une politique ; en Grèce, qu'une sorte de culte de la beauté.

On le voit donc, l'élan spontané de l'intelligence humaine va vers Dieu ; mais sans pouvoir en fixer la notion d'une manière précise; sans pouvoir dégager cette notion des mille nuances d'erreur produites par la barbarie, l'ignorance scientifique et les folies, surtout, d'une imagination excessive et sans contre-poids.

Heureusement, au-dessus de cette activité d'esprit purement instinctive et sans règle, la raison réfléchie devait, un jour, manifester sa lumière ; lumière vacillante, elle aussi, et qui ne serait pas exempte d'éclipses; mais qui devait éclairer le chemin des

grandes intelligences, en attendant le resplendissement universel de la vérité.

II

C'est sur le territoire privilégié de la Grèce que ce que j'appelle la raison réfléchie ou, si l'on veut, la philosophie, a pris naissance. Ce peuple, si petit géographiquement, politiquement opprimé plus que tout autre, a dominé et domine encore le monde par l'esprit.

Il est vrai qu'au début de sa vie intellectuelle, et jusqu'à Socrate, qui vit s'opérer, en même temps que la fusion des races helléniques, la fusion des doctrines, au début, dis-je, les idées grecques sur le sujet qui est le nôtre étaient passablement divergentes. La science s'y développait dans des écoles distinctes, sans grandes communications entre elles, et le caractère limité des points de vue où se plaçaient ces diverses écoles explique assez leurs contradictions réelles ou apparentes.

Mais il y a une chose certaine et qui s'applique à tout l'ensemble du mouvement scientifique à son début, c'est que, pour la pensée religieuse, le passage de l'instinct infaillible, mais obscur, à la pensée réfléchie ne put se faire sans provoquer une crise. Il en sera toujours ainsi. Toutes les fois qu'une renaissance philosophique ou scientifique ouvre des horizons nouveaux, l'intelligence humaine se trouble; les traditions sont ébranlées; on se demande si oui ou non les idées sur lesquelles on avait vécu jusqu'alors sont bien solides, et tandis que les conservateurs quand même refusent d'avancer, les hommes nouveaux, suivant leurs tendances intellectuelles ou morales, se divisent en deux camps : ceux pour qui le progrès consiste à répudier d'un coup le passé de la race, ce qu'ils appellent dédaigneusement les superstitions du peuple, et ceux qui jugent plus sage de s'y appuyer, quitte à partir de là pour s'avancer, eux aussi, dans les voies nouvelles que le progrès est venu ouvrir.

C'est ce qui se passa en Grèce à l'époque qui nous occupe. Toute une école de philosophes versa dans l'athéisme, sous prétexte que la nature pouvait s'expliquer sans les dieux; que les phénomènes

qu'ils étaient censés régir dépendaient en réalité de la matière et des lois de la matière. Ils ne surent pas voir, semblables en cela à beaucoup de nos contemporains, qu'il y avait autre chose, dans l'idée de Dieu, qu'une explication des phénomènes particuliers de la nature. Ou bien, si leurs habitudes d'esprit ou la politique leur fit épargner les dieux, ils imaginèrent un étrange compromis : ils enlevèrent à ces derniers, pour satisfaire la science nouvelle, leur rôle de causes naturelles, et ils en firent de simples effets, c'est-à-dire que la nature, qui était jadis expliquée par les dieux, les déborda, et devint la source commune où hommes et dieux puisaient leur être. « Autre est la race humaine, autre est la race divine, disait Pindare ; mais une même mère les a enfantées toutes les deux. » Anaximène de Milet et Héraclite d'Ephèse disaient de même. Pour eux, c'était l'air, c'était le feu, qui étaient le principe de toutes choses, et ils y comprenaient les dieux. Quant à l'ensemble de l'univers, ils le disaient éternel, et se croyaient par là dispensés de lui trouver une cause.

« Ce monde, disait Héraclite, aucun des dieux ni des hommes ne l'a fait : il était et il sera un feu éternel embrasé et éteint tour à tour. » (Frag. 27.)

D'ailleurs, ce phénomène étrange de l'enveloppement des dieux par l'idée nouvellement acquise de la nature, ce n'est pas uniquement en Grèce qu'on peut le constater. On trouve dans les *Védas* la trace de cette transition que les âmes religieuses de l'Inde ne supportaient qu'avec tristesse. « Mes oreilles s'évanouissent ; mes yeux s'évanouissent, et aussi la lumière qui habite mon cœur. Que dirai-je ? que penserai-je ? D'où vient cette création, et si elle est l'œuvre d'un créateur ou non, celui qui contemple du haut du firmament, celui-là le sait. Peut-être lui-même ne le sait-il pas ! »

Il y a dans cette dernière phrase si profonde la marque d'un état d'esprit douloureux, qui n'arrive pas, ayant quitté déjà en partie les ténèbres idolâtriques, à rencontrer la vraie lumière, et cela devait finir par le panthéisme, où l'Inde versa pour n'en plus sortir.

Les Grecs, du moins, seraient plus heureux. Tandis que leurs premiers savants, du moins quelques-uns d'entre eux, abandonnaient l'idée divine, le peuple la gardait dans son cœur ; il l'épurait même, dans une certaine mesure, en faisant de plus en plus monter de

grade, si je puis ainsi dire, sa divinité principale, Zeus, jusqu'à rencontrer presque le Dieu de la conscience et de la raison. Et en même temps, les plus sages des philosophes, Thalès, Anaximandre et plus d'un autre, sans pouvoir s'élever encore jusqu'à Dieu comme savants continuaient à l'adorer comme hommes. Pour la religion, ils étaient peuple. Ils distinguaient seulement mieux, ce semble, le Dieu suprême de ces divinités naturalistes que venait de remplacer la science. Il n'y avait plus qu'à élargir assez cette science, à la dégager peu à peu de l'obsession du sensible pour que la Cause première y pût entrer.

Pythagore s'y était essayé; mais il s'était embrouillé dans ses *nombres*. Anaxagore avait fait un pas immense; mais dans un ordre d'idées différent, ainsi que nous le verrons plus tard. Quant à Thalès et à ses émules, ceux qu'Aristote appelle les *physiciens*, les *philosophes de la nature*, ils étaient tout entiers, comme savants, à l'analyse de la matière. On dirait d'un enfant qui, apercevant pour la première fois une statue, se demanderait tout d'abord non pas quel en est le sujet, ou quel en est le statuaire; mais de quoi elle est faite : est-ce de l'airain? est-ce du bois? est-ce du marbre? Ainsi les hommes se posent cette question : De quoi toutes choses sont-elles faites? Est-ce l'eau, qui est le fond commun de toute la nature, et faut-il concevoir celle-ci comme un œuf immense au sein duquel la création se développe comme un germe? C'était là une idée extrêmement ancienne, et où l'on reconnaît la tendance que je signalais de tout assimiler aux vivants. Ou bien ne serait-ce pas l'air qui serait, pour toutes choses, le principe de vie, comme il semble l'être pour nous? Et la terre serait-elle, selon l'expression d'Anaximène, comme une feuille d'arbre flottant dans l'air? Ou serait-ce le feu, dont la chaleur nous vivifie au dedans, dont l'activité au dehors semble être une source perpétuelle de changements et de créations nouvelles? Ou bien serait-ce à la fois tous ces principes, ou bien les atomes, ou bien l'éther, ou bien l'espace lui-même, ou je ne sais quel vague *infini*? Tels sont les problèmes dans lesquels s'absorbe cette science naissante. C'est à peine s'il y est question d'une cause active; ou bien alors on la cherche, comme Empédocle, dans l'*amour* et la *haine*, qui attirent ou repoussent les éléments et président à leurs assemblages; ou bien dans des génies qui sont censés remplir le monde,

ce qui, à ce point de vue, ramène la science à la mythologie. Et nulle part, on ne s'élève encore à l'idée d'une cause motrice universelle, actionnant le monde et lui donnant, dans son ensemble, une suffisante explication.

Le jour n'était pas loin, toutefois, où, après avoir progressé pas à pas, *pedetentim*, selon le mot de saint Thomas d'Aquin, ils arriveraient à la connaissance d'une cause première. Alors, mais alors seulement, la raison et l'instinct feraient leurs fiançailles ; la science dirait à l'humanité ce qu'elle pensait vaguement sans savoir l'exprimer; elle donnerait des yeux à la conscience aveugle des hommes ; elle serait l'interprète clairvoyant du sentiment obscur et universel.

* * *

C'est au ve siècle avant Jésus-Christ, dans la capitale de l'Attique, avec Socrate, que naquit vraiment la philosophie. Jusque-là, l'intelligence s'était exercée, mais sans se connaître elle-même; sans avoir pris possession de soi; sans pouvoir par conséquent assurer sa marche. Elle était comme l'enfant dont la vie intérieure n'est pour ainsi dire qu'un rêve. Rêve sublime, il est vrai, pour la Grèce antique ; il en était sorti les plus merveilleux des poèmes ; mais l'âge mûr devait venir, et c'est en Socrate d'abord, puis pardessus Platon, qui se laissera trop influencer, ce semble, par l'esprit des vieilles races, en Aristote, que se réalisera cet épanouissement sublime.

Socrate révèle à l'intelligence ses propres lois, lui indique le but de ses efforts, lui apprend à démêler ses notions, à distinguer l'*universel*, objet de la science, du *singulier*, objet du sens ; à former des définitions précises sur lesquelles la science pourra s'*appuyer*, comme une pyramide sur sa base. En même temps, il arme l'intelligence humaine contre les efforts du sophisme, tout comme il la met en état de découvrir la vérité.

Ce n'est pas encore à lui que reviendra l'honneur de démontrer Dieu comme cause du monde ; mais, sans lui, cette démonstration ne fût pas née encore : c'est de son influence qu'elle sortira, et ce sont ses disciples qui en fourniront la formule.

Platon, en effet, devait ébaucher largement la théorie des causes, d'où sortirait naturellement la cause première, et Aristote, par l'effort d'un génie qui n'eut peut-être jamais d'égal, devait la fixer à tout jamais.

Je ne veux pas faire passer le lecteur par toute la série de raisonnements qui conduisirent le Stagyrite jusqu'à la Cause première. Qu'il me suffise de dire que c'est par une analyse savante du mouvement qu'il aboutit à cette conclusion suprême. Toutes ces activités de la nature qu'on attribuait jadis directement à des dieux, il en cherche la source, et il prouve avec une rigueur absolue qu'on ne la saurait trouver finalement que dans un premier moteur immobile, indivisible, éternel et parfait.

C'était, on le voit, une admirable conquête. A vrai dire, Aristote fait leur part aux traditions antiques en supposant, au sommet du ciel, pour mouvoir les sphères auxquelles, pensait-il, étaient fixés les astres, des *intelligences*, ou génies, qui fournissaient, à l'aide de ce premier mouvement du ciel, auquel ils présidaient, tout le mouvement qui se dépense dans les actions de la nature inférieure. Mais ce n'est pas à nous de médire de cette conception : pendant de longs siècles elle a été en honneur auprès des docteurs catholiques. A la place des *intelligences* d'Aristote, nous mettions ce que nous appelions les anges des sphères, et ils étaient bien réellement pour nous des moteurs intermédiaires transmettant à la création inférieure les volontés de Dieu. On conçoit sans nulle peine que cette notion, en dépit de ce qu'elle semble emprunter au naturalisme antique, ne fait en réalité nul tort à l'idée divine.

Mais pour d'autres motifs, nous sommes obligés de constater que la conception du Dieu d'Aristote est loin d'être parfaite. Bien que son étude du mouvement le conduise à Dieu, il semble qu'il ait hésité quand il s'est agi de faire de ce Dieu l'auteur *responsable* de ce monde. Il semble qu'il se soit laissé prendre à l'illusion d'un panthéisme mitigé qui lui fit considérer Dieu et le monde non pas certes comme confondus, ni à l'inverse comme indépendants l'un de l'autre, mais comme également *nécessaires*, ainsi qu'il les supposait également éternels. Tous les deux représentaient, ce semble, dans sa pensée, le premier par son immobile perfection, le second par son évolution éternelle, l'épanouissement naturel et nécessaire de l'Être, condensant, dans un cas, l'infinie perfection

dans une simplicité idéale; se révélant, dans l'autre, en floraisons multiples et sans cesse renouvelées.

Dans cette pensée, on ne peut pas dire qu'Aristote ait considéré ce monde comme une *création* véritable. Et c'est là, en effet, le grand mot qui manque dans le livre de la philosophie antique.

Pour trouver ce mot, qui est la pierre de touche des doctrines, il faut aller non plus chez les peuplades livrées à l'instinct; non plus chez les philosophes de la Grèce ou les prêtres d'Égypte : il faut aller chez un petit peuple qui n'était rien moins que philosophe, et qui cependant a possédé, sur le sujet qui nous occupe, la vérité qui échappait à la philosophie : le peuple juif.

« Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre ». Comprend-on la clarté souveraine qui sort de ces premières paroles du livre hébreu? Dans la plupart des cosmogonies antiques, on disait : Au commencement était le chaos, et ceux-là mêmes qui s'élevaient, comme les philosophes dont je viens de parler, à la notion d'une divinité souveraine, ne se faisaient qu'une idée imparfaite de l'origine toute première des choses. Ils voyaient le monde sortir de Dieu par une émanation nécessaire, ou par une inconsciente filiation; ou bien ils ne voyaient en Dieu qu'une sorte de mécanicien sublime, actionnant une machine qu'il n'aurait point construite, ou, si l'on veut, construisant la machine; mais avec des éléments préexistants, sans que jamais l'on dise d'où viennent ces éléments eux-mêmes. Jamais la *création* proprement dite; jamais l'être substitué au néant par une cause totale de tout l'être; jamais la transcendance divine à l'égard de tous ses effets; jamais, pour Dieu, l'indépendance souveraine, la liberté de faire ou de ne faire pas, de faire une chose ou d'en faire une autre; jamais la distinction complète, radicale, nettement tranchée entre ce qui est Dieu et ce qui n'est pas Dieu. Seule la Bible nous initie à cette conception décisive; là seulement est nettement posé et tranché d'un mot le capital problème. Mais alors, plus de tergiversations : la pensée monte d'emblée et sans obstacles jusqu'aux vrais rapports de la divinité avec le monde. Pas de cosmogonies fantastiques; pas de *Ténèbres* et de *Chaos*; pas de rêves morbides ou de pénibles hésitations; mais une phrase de catéchisme, c'est-à-dire une phrase aussi claire que haute, faite pour devenir ce qu'elle est devenue, l'expression de la conscience du peuple et de l'évidence. C'est vrai-

ment le *fiat lux* de l'esprit humain, et quand on sort de l'étude compliquée des doctrines païennes, des religions de l'instinct, ou des systèmes d'une philosophie sortant à peine du berceau, on éprouve une impression semblable à celle qu'éveille en vous la *Création* de Michel-Ange : le Tout-Puissant écartant d'un geste les ténèbres en mettant en place le soleil.

C'est là — d'ailleurs — je le remarque en passant — la grande originalité de la Bible, au point de vue des origines du monde. Sans cette notion, le récit de la Genèse ressemblerait singulièrement à certains autres; ceux de l'Egypte, de la Chaldée pourraient en être rapprochés sans trop pâlir. Mais cette phrase solennelle et simple : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre », voilà le trait de lumière qui jamais au regard de l'homme n'avait brillé.

Et la conséquence en est grande.

Si l'on ne conçoit pas Dieu comme créateur, on ne connaît point Dieu. Si l'on ne conçoit pas Dieu comme créateur, on ignorera à jamais ses vrais rapports, ses rapports actuels avec le monde.

Celui-là seul qui crée épuise l'idée de puissance, et par conséquent l'idée divine.

Celui-là seul qui crée peut prétendre ensuite à l'exercice entier de la puissance. La nature, si vous la supposez dans une mesure quelconque indépendante de Dieu dans son être, n'a pas de raison pour lui être entièrement soumise dans son cours. Il reste une place pour une force des choses indépendante et rebelle. C'est le Destin, c'est la fatalité, le *Fatum*, cette plaie de la pensée antique, ce ver rongeur des plus sublimes philosophies. Même celles de Platon, d'Aristote, de Cicéron en portent la trace. Il n'y a que la tradition biblique qui ait conservé dans le monde, qui ait porté dans ses mains comme un flambeau, pour la transmettre au christianisme, l'idée claire et parfaitement pure de la *création par un seul Dieu.*

Cette tradition biblique, je viens de dire qu'elle s'est perpétuée dans le christianisme. Remarquons cependant qu'elle nous est commune avec l'islamisme, avec le judaïsme et même, en dépit de lui, avec le rationalisme déiste. « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre », dit le juif; « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre », répète avec lui le chrétien. Et l'homme de la religion naturelle parle de même, et l'islamisme, adoptant cette formule, en-

tend l'inclure dans ce cri qui est pour ainsi dire son unique prière : « Dieu est Dieu. Il n'y a d'autre Dieu que Dieu » : c'est le fond du Koran ; c'en est le tout, comme c'est le tout de la religion juive, et c'est Abraham qui est le père de cette lignée immense. Tout homme qui croit au Dieu unique et créateur est son fils par l'esprit, et le tiers du globe peut ainsi se dire béni en lui.

Quoi qu'il en soit, et pour ne parler que de nous, chrétiens, cette idée de Dieu est celle dont nous vivons depuis dix-neuf siècles. Nous en avons vécu tranquillement pendant la plus grande partie de cette vaste période ; nous en vivons encore dans la lutte.

J'ai à dire maintenant, pour achever notre brève revue historique, quel est le motif de ces luttes, et qu'est-ce qui est venu troubler, à la surface du moins, la tranquillité du monde à l'égard de la notion de Dieu.

III

On a dit souvent que l'histoire roule en cercle, et que ses phases successives se reproduisent périodiquement dans des conditions toujours différentes, à la vérité, mais analogues. Nous en avons une preuve nouvelle dans cette histoire que nous traçons de la notion de Dieu cause première.

Vers la fin du XVIIe siècle, une crise semblable à celle que nous constations en Grèce, commmença à se produire en Europe, et sous l'empire des mêmes causes.

Un progrès immense se dessinait alors dans le domaine des sciences de la nature. Bien des individualités puissantes y avaient concouru dans le passé ; mais le moment était venu, grâce à un concours admirable de circonstances et de génies, où la science allait marcher à pas de géant dans ses conquêtes.

C'est l'époque des Descartes et des Newton, des Huygens et des Leibnitz ; c'est l'heure des grandes découvertes et des méthodes fécondes. Chercheurs illustres, chercheurs heureux, chacun apporte une pierre nouvelle à l'édifice, une idée nouvelle pour la construction. Tout change de face, dans le monde des intelligences. « Il semble qu'on vient de découvrir la nature », que les vieux Grecs n'avaient fait qu'entrevoir autrefois. Et sous l'empire de ce

sentiment de rénovation, de renaissance, on se jette à corps perdu dans la réalité sensible, comme l'adolescent s'élance dans la vie en conquérant sa liberté.

Alors, qu'arrive-t-il ? Deux choses : d'abord, que sous l'influence de cette étude exclusive des phénomènes de la nature, un vent de matérialisme se met à souffler dans la science ; or le matérialisme exclut naturellement toute réalité transcendante. Il arrive ensuite que l'attention accordée aux causes prochaines des phénomènes fait oublier la Cause première, ou mieux encore la fait nier.

On n'est pas sans avoir remarqué que le savant de profession est souvent un homme d'une espèce assez extraordinaire. Son regard est très aiguisé, très subtil ; mais il subit souvent dans son intelligence le même phénomène que subissent ses yeux quand il manie trop longtemps le microscope : il devient myope. Il ne voit plus ce que tout le monde voit ; il ne marche plus que sur des pointes d'aiguilles, et la grande route du genre humain au bout de laquelle se dresse, radieuse, l'image de Dieu, il ne la connaît plus.

Le célèbre Euler avait remarqué ce défaut, et il en accusait particulièrement les chimistes, les physiciens et les physiologistes. « Il leur arrive souvent, disait-il, d'incliner au matérialisme ; ils ne croient plus qu'à ce qui peut se palper, se retourner dans les doigts comme un échantillon de quartz ou de carbone. Tout ce qui ne se voit pas, ne se touche pas, ne compte pas pour eux ; ils n'en veulent rien entendre ». Un grand savant contemporain ne me disait-il as à moi-même, en répétant, je crois, du Bois-Reymond : « Il ne peut y avoir, dans la nature, une pensée ; car il lui faudrait un cerveau. »

Passavant avait observé de même qu'une étude exclusive de la nature conduit aisément au naturalisme et au déterminisme. Il en donnait cette raison que la nature étudiée seule ramène sans cesse l'esprit à la loi de la nécessité. Aussi, de grands naturalistes sentaient-ils le besoin de sortir par instants de leurs laboratoires et de se reposer dans des études plus humaines. Cuvier fréquentait assidûment les classiques ; le géologue Werner faisait de la philologie comparée. Humphry-Davy, parlant de sa jeunesse scientifique, disait : « Quand j'avais entendu, non sans dégoût, dans les salles d'anatomie, quelque matérialiste s'efforcer

d'expliquer comment la matière arrivait graduellement à l'irritabilité, à la sensibilité, pour s'élever enfin jusqu'à la dignité de la nature intelligente, alors il suffisait d'une promenade dans la campagne, dans les forêts, le long d'un ruisseau, pour reporter mon âme de la nature à Dieu. Je ne voyais plus alors, dans les forces de la matière, que des instruments dans la main de Dieu (1). »

Le physicien Tyndal n'eut pas recours, sans doute, à ces remèdes. On trouve encore dans ses œuvres la trace du défi stupéfiant qu'il lançait, en pleine Académie royale de Londres, à son confrère le Dr Martineau. « J'exigerais de lui, disait-il, qu'il me donnât de cette activité divine une représentation précise. S'il ne le peut pas, sa cause est perdue; car rien n'existe qui ne puisse être représenté. » Ne croirait-on pas entendre Leucippe ou Démocrite! — Et le pauvre grand homme insistait : « Je voudrais bien savoir, ajoutait-il, comment il (Dieu) est fait. A-t-il des bras, des jambes? S'il n'en a pas, qu'on m'explique clairement comment un être qui n'a ni bras ni jambes peut si bien bâtir. »

Faisons, si l'on veut, la part de la plaisanterie dans ce passage; mais le fond est sérieux, et c'est un bel exemple de ce que peut devenir l'esprit philosophique ou le simple bon sens par l'usage exclusif, c'est-à-dire l'abus de la méthode expérimentale. Un regard d'une acuité et d'une sûreté admirables, quand il s'agit de la matière, se trouve tout à coup impuissant et troublé en face de l'esprit. La lampe du mineur, constamment dirigée sur les parois de sa caverne, peut lui faire oublier les astres.

Or, c'était une tendance répandue, à l'époque dont je parle, que de faire de cette quasi-cécité la loi du regard humain.

La méthode expérimentale commençait à établir sa suprématie, et les merveilles qu'elle produisait étaient telles qu'on pouvait se demander si vraiment il pouvait y avoir un salut intellectuel en dehors d'elle. Quoi d'étonnant à ce que Dieu invisible et transcendant ait trouvé alors des détracteurs? Il leur eût fallu une cause première qu'on pût voir derrière les étoiles avec une lunette, ou, puisqu'on dit qu'elle est partout, qu'elle est en tout, qu'on pût distiller dans un alambic ou analyser dans un creuset. Si du moins on pouvait la soumettre au calcul, la faire venir au bout d'une différentielle! Mais non! Dieu n'est pas de cette nature-là; il est

(1) *Les Derniers Jours d'un naturaliste.*

l'objet de l'entendement pur et d'un jugement sain porté sur les choses que tout le monde observe. Voilà pourquoi un bon nombre de savants modernes a cessé de le voir.

L'autre cause, non pas plus profonde, mais plus avouée, c'est qu'on a cru trouver, comme on l'avait cru déjà du temps des premiers savants de la Grèce, de quoi remplacer Dieu.

Vous cherchez, disait le philosophe du temps, l'explication des phénomènes de la nature, et vous parlez de Dieu? Moi, je n'ai pas besoin de cette hypothèse. Les phénomènes de la nature, nous sommes en train de les expliquer par la chaleur, par l'électricité, par le magnétisme, et toutes ces choses à leur tour par l'ondulation universelle et l'attraction. Qu'avons-nous affaire de votre Dieu? Voici, par exemple, le phénomène de la pluie. Vous avez là une mare d'eau : le soleil donne dessus, il la vaporise, la vapeur s'élève, et si un courant d'air froid vient à passer, elle forme un nuage et se résout en pluie. C'est tout simple! Où est ici la place de Dieu?

Or, il en est de même de tout le reste. Il n'y a rien, dans l'univers, qui ne s'explique d'une façon analogue à celle-là, et par conséquent, Dieu est une superfétation, à moins que vous ne prouviez qu'il y a dans la nature des faits qui ne dépendent d'aucune cause, connue ou connaissable : ceux-là seuls pourraient nous faire conclure à Dieu.

« L'existence et la nature d'un être, écrit Renan, ne se prouvent que par ses actes particuliers, individuels, volontaires. Et si la divinité avait voulu être perçue par le sens scientifique, nous découvririons, dans le gouvernement général du monde, des actions portant le cachet de ce qui est libre et voulu. La météorologie devrait être sans cesse dérangée par les prières des hommes. »

Nous retrouvons ici la conception de Dieu de l'homme primitif; nous la décrivions il y a peu de pages, et nous l'excusions chez l'homme primitif; mais chez un membre de l'Institut de France, je demanderais volontiers au lecteur : Que vous en semble? Je ne sais si c'est la fréquentation assidue des anciennes religions qui a impressionné M. Renan; mais il a tort de ne pas s'élever au-dessus d'elles. Son raisonnement revient, en somme, à dire : Que Dieu

soit mal compris ou qu'il ne soit pas! Car, c'est comprendre fort mal le rôle de Dieu que de le mettre à la place des nuages pour former la pluie, et d'exiger, avant de lui concéder l'existence, qu'il nous éclaire avec un soleil que sa propre main brandirait.

L'homme primitif en était là; mais notre avantage sur lui doit être, ce me semble, de dépasser ces conceptions naïves. Il ne savait pas qu'il y eût des agents naturels pour former la pluie, et il invoquait d'emblée la cause première; nous qui savons que ces agents existent, est-ce une raison pour que nous supprimions Dieu? Nous comptons tous les fils qui font mouvoir les marionnettes de ce monde : est-ce une raison pour nier la main qui tient les fils?

Si l'on y réfléchit, on se convaincra sans peine de l'illusion où la superstition du *fait* dit *scientifique* a fait tomber nos philosophes. Dieu n'est pas l'un des termes de la série des causes qu'étudie la science : il est représenté par chacun de ces termes et par leur série entière considérée comme un ensemble. Il n'y a pas à parler de lui dans l'enchaînement du déterminisme; mais il est, à chacun des stades du déterminisme, le principe de son efficacité, de sa variété, et de l'existence même de ce qu'il règle.

Car, il faudra le répéter sans cesse, l'ordre des faits n'explique pas les faits; les *conditions* connues laissent tout à connaître sur la *cause*; le développement en série laisse intact le problème de l'existence et de la nature de chaque terme et de la série elle-même. Il y a un *dedans* des phénomènes où la science n'entre pas, et où le problème éternel s'abrite. Refusera-t-on de l'aborder? C'est se condamner à la nuit, et nier l'esprit dans ce qu'il a de meilleur. Si on l'aborde, il n'y a qu'une lumière possible : l'idée de Dieu.

Mais, par ailleurs, ne voit-on pas que le genre d'action demandé à Dieu par nos athées, pour concéder son existence, est de beaucoup inférieur à celui que lui attribue notre philosophie déiste? La causalité directe, par volontés particulières, et conçue d'une façon anthropomorphique, est moins puissante infiniment, moins intérieure aux choses et par conséquent moins divine. Elle semble laisser aux objets qu'on change ainsi de place du dehors, une sorte d'indépendance illusoire, et elle n'y modifie, par son intervention, que des accidents superficiels. Que si l'on suppose, au début, tous ces objets sortis de la puissance divine, il n'en reste

pas moins que c'est là une idée dont on ne tire pas, dans l'hypothèse, toutes les conséquences qu'elle renferme, puisque ce n'est plus comme Créateur que Dieu agira par la suite; mais comme un moteur de rang quelconque, comme un *génie* ou un géant de l'air. Ainsi Aristote reprochait à Anaxagore de proclamer, au début de sa philosophie, l'existence d'une Intelligence ordonnatrice, et de n'en plus faire usage, dans son explication des phénomènes. Nous supposons, nous, que Dieu est partout; mais partout lui-même, et par conséquent *créateur*, non *moteur* à la façon dont M. Renan le lui demande. Il ne *pousse* pas le nuage, il le *crée*. Il ne trouble pas la météorologie, il met une volonté divine à sa base. Tout est en lui, et tout dépend de lui; il n'est donc pas besoin, pour qu'il se manifeste, qu'un être échappe aux lois : c'est par les lois, et par l'*être* même qu'elles régissent, que Dieu a sa plus haute, sa plus divine manifestation.

Il est curieux de suivre ainsi du regard la marche de la réflexion humaine à l'égard de la causalité divine.

Les premiers hommes voient des phénomènes ; ils ont d'autre part, dans leur cœur, l'instinct de Dieu: d'emblée, ils disent : Dieu est là : derrière le nuage pour le mouvoir, derrière la foudre pour la lancer, sous la masse énorme de l'océan pour jeter ses flots d'une île à l'autre.

Puis, la science commence son travail, et l'on dit : « Non! les phénomènes sont le résultat du jeu réciproque des forces brutes », et certains en concluent : « Alors, qu'avons-nous affaire de l'idée divine ?... » C'est la crise grecque que je décrivais à l'instant.

Puis, on réfléchit mieux, et l'on dit : « Chaque phénomène a sa cause, c'est bien ; mais l'ensemble des phénomènes et des causes, d'où vient-il? L'univers est un fait; il a besoin d'explication plus encore que chacun des phénomènes qu'il renferme... » Et l'on réinstalle Dieu, non plus derrière le nuage, ou dans la grotte de Neptune ; mais au sommet, tout au sommet de la création.

Puis viennent, avec nos récents progrès, les grandes hypothèses cosmogoniques. L'ensemble de l'univers? mais c'est un phénomène comme un autre ! Nous expliquons la formation des mondes comme Aristote expliquait la formation de la pluie. Votre Dieu de vitrail, tenant en main la boule du monde, ne nous

est donc d'aucune utilité. « Il n'y a aucune volonté derrière les phénomènes, dit Berthelot. Dès que ses conditions sont réunies, il se produit. » On applique cette donnée à l'univers comme à la dernière des combinaisons chimiques, et c'est fait. Dieu est chassé. Dieu est un mot qui signifie ignorance. Il représente l'*inconnu*, et la science, dans sa marche, est destinée à le dépasser.

Dépasser Dieu! C'est là une des formules favorites de la négation divine. La science doit dépasser Dieu. Elle avait dépassé autrefois *les dieux*, les dieux naturalistes, en s'élevant à l'idée du cosmos, de l'univers dans son ensemble : elle croit dépasser aujourd'hui le Dieu unique en s'élevant à l'idée d'une genèse et d'une évolution universelles.

Nous aurons à examiner ce point de vue, dont on sent bien dès maintenant toute la faiblesse; mon but est simplement, ici, de montrer l'origine de ces négations audacieuses. C'est l'enivrement de la science qui nous a fait nier Dieu. L'esprit humain, dans l'âge moderne, a été ébloui par ses rapides découvertes comme un homme qui vivrait depuis des jours dans une chambre close et qui verrait tout à coup les parois tomber et des perspectives infinies s'étendre, noyées de lumière.

Les premiers, à vrai dire, les vrais fondateurs de ce mouvement scientifique n'avaient certes pas voulu nier Dieu; quelques-uns s'étaient consacrés à le prouver avec une vigueur et une sûreté admirables. Newton, lui, se découvrait quand on prononçait devant lui le nom divin. Mais d'autres ont cru mieux faire en congédiant cet hôte dont la gloire leur semblait usurpée. C'est que les plus grands hommes ne sont pas ceux qui donnent le ton à l'ensemble d'une époque. Ils la représentent plus tard aux yeux de l'histoire; mais dans les faits, l'influence de quelques tapageurs est plus puissante, souvent, que celle du génie. Les tapageurs partirent à l'assaut de la Cause première, et une fraction de l'esprit public en fut troublée. Et cependant l'avertissement n'avait pas manqué.

Bacon, l'un des initiateurs de l'âge moderne, avait dit : « Parce que les portes de nos sens s'ouvrent plus larges, et parce qu'il nous est accordé une plus vive lumière sur les choses de la nature, ne laissons pas dans nos âmes l'incrédulité répandre la nuit sur l'intelligence des divins mystères (1). »

(1) *De l'accroissement des sciences.*

Bien avant Bacon, Platon avait signalé déjà cette illusion qui consiste à croire qu'on remplace la Cause première en étudiant les causes secondes. C'était un préjugé courant, à son époque. Quiconque faisait de l'astronomie était censé travailler à détrôner les dieux (1). Cela se concevait, alors que l'on attribuait les mouvements célestes à des divinités inférieures; mais pour nous, c'est un état d'esprit enfantin. Les causes naturelles sont à leur place, personne ne se propose de les expulser; mais le problème reste entier de savoir si au-dessus d'elles, quel qu'en soit le nombre, quelle que soit l'étendue et la profondeur de leur action, il ne faudrait pas encore, et nécessairement, supposer une Cause des causes qui serait, je le répète, à tout l'ensemble ce que chaque cause est à chaque effet.

C'est ce problème que nous avons maintenant à éclaircir. Mais je tiens à dire, en terminant cette revue de doctrines, que je ne suis pas effrayé le moins du monde, pour l'avenir de la vérité, de ce moment de fièvre et d'aveuglement que traverse l'âge moderne. C'est un progrès, en somme, que cet amour, tout exagéré qu'il soit, pour la méthode expérimentale. Et si c'est un progrès limité, partiel, exclusif des points de vue supérieurs que l'on voudrait traiter de chimères, n'ayons pas peur! la vérité est une; tout travail accompli dans l'un quelconque de ses domaines profite à sa domination complète et à son empire. La vérité est une reine; elle n'a pas besoin pour sa parure que d'un diadème et d'un collier d'or: laissons les sciences naturelles nouer solidement les cordons de sa chaussure; laissons les arts et la littérature, dont nous ne sommes pas dépourvus, draper et consteller son manteau, et un jour — ce jour est déjà venu pour un grand nombre, et grâce à Dieu il n'a jamais cessé de luire pour beaucoup, — un jour, la philosophie assagie, reconstituée sur des bases nouvelles et définitives, disposera sur le cou de cette reine son collier d'or, pendant que la théologie tressera son immortelle couronne. Nous sommes heureux, en somme, de l'état où le travail des siècles a amené pour nous l'idée divine. Tous les problèmes, pour nous, sont élargis, ils sont posés avec une netteté admirable, à laquelle ne pouvait prétendre aucune autre époque. Raison de plus, cela va de soi, pour ne pas être esclaves de l'apparence, pour ne pas nous laisser absorber par

(1) Cf. *Apologie de Socrate*. Init.

cette mécanique universelle, sous prétexte qu'elle nous offre des rouages nouveaux. Tout au fond, le problème subsiste; ses données éternelles n'ont pas changé, pour la bonne raison qu'elles sont éternelles.

Il y a un monde, ce monde se meut : quelle est la source de son être et de son activité?

IV

La preuve de Dieu cause du monde, considérée en elle-même, tient en quelques mots, et elle se présente avec un caractère de clarté, d'évidence qui la met à la portée des esprits les plus humbles, en même temps qu'elle s'adresse aux plus hauts génies.

Ce qui est non pas certes plus difficile, mais plus compliqué, c'est de la défendre contre les sophismes et de la dégager des faux points de vue.

En elle-même, je le répète, rien n'est plus simple.

Nous regardons le monde, et nous disons :

Il ne s'est pas fait seul. Il y a un ouvrier de cette œuvre.

Composé d'êtres périssables, à qui l'existence n'est pas due en raison de leur propre nature, le monde ne porte point en soi l'explication de lui-même. Il appelle l'intervention d'un être souverain qui n'ait, Lui, qu'à se montrer pour expliquer son être, et qui le communique à tout ce qui est. Cet être souverain, nous l'appelons Dieu.

Nous regardons encore, et nous constatons autour de nous des actions, des mouvements, des échanges de force et d'activité. Tout cela, d'où procède-t-il? Car il faut, ici encore, un principe. Sans un moteur, point de mouvement, et sans un agent, point d'action. Qui donc fournit la force qui emporte les astres dans leur orbite? Qui donc remplit tout l'univers de cette activité fébrile, de ces frémissements de vie dont l'ivresse effrayante et tranquille remplit de mondes les espaces et multiplie, à travers les âges, avec une richesse jamais épuisée, les plus éclatantes et les plus subtiles merveilles? Il faut ici une explication, comme il en faut une à l'être même des choses. Car l'activité, c'est de l'être aussi, et la question demeure la même.

J'entends bien que les êtres se meuvent les uns les autres; qu'ils sont actionnés les uns par les autres; que si le matelot porte une ancre à bord, le navire porte le matelot, le flot le navire, la terre le flot, le soleil la terre, et un centre inconnu le soleil. Mais après?... On ne peut aller ainsi à l'infini dans les causes. Aristote, dont je notais plus haut les profondes pensées, l'a démontré de mille façons, et toutes, au fond, reviennent à ceci : c'est que, dans une série de causes, ordonnées et dépendant l'une de l'autre dans leur exercice, c'est de la première que tout dépend; les intermédiaires ne sont que ses ministres. Quel que soit le nombre de ces intermédiaires, au point de vue où nous sommes, je puis les considérer comme ne faisant qu'un, et il n'y a, au fond, dans ma série, que trois termes : Au sommet, la source de l'activité; au milieu, l'intermédiaire, unique ou multiple, et enfin le résultat que produit cette activité. Multipliez les causes intermédiaires jusqu'à l'infini : vous compliquez l'instrument; mais vous ne fabriquez pas une cause; vous allongez le canal : vous ne faites pas une source. Si la source n'existe pas, l'intermédiaire reste impuissant, et le résultat ne saurait se produire, ou plutôt, il n'y aura ni intermédiaire, ni résultat, c'est-à-dire que tout disparaît.

Il me semble que cela est démonstratif, et que prétendre, au contraire, que le nombre infini des intermédiaires peut nous dispenser de trouver une première cause, c'est dire qu'un pinceau peut peindre tout seul, pourvu qu'il ait un très long manche. La longueur du manche n'y fait rien; ce qui importe, c'est la main.

Il faut donc supposer, à la source de toute causalité, de toute activité transmise, une cause efficiente première, d'où découle l'efficacité de toutes les autres. Cette cause première, nous l'appelons Dieu.

Il me semble, encore une fois, qu'aux yeux de quiconque croit au raisonnement humain, l'évidence de ce double raisonnement s'impose.

D'où vient donc qu'on ne se rend pas, dans un certain groupe d'intelligences contemporaines?

Pour quelques-uns, la position est très simple. Elle consiste

dans un véritable escamotage de la question. Ils s'en rapportent à la nébuleuse en rotation de Laplace, et, celle-ci donnée — ils ne songent même pas à demander par qui, ni qui lui a fourni sa rotation première — ils prétendent que le monde s'explique tout seul.

Je ne soulignerai pas, pour l'instant, la folie qu'il y a à faire sortir ce monde, cet admirable monde, et la vie, et la pensée, et la volonté, et le cœur de l'homme, d'une nébuleuse homogène en rotation. C'est une folie! Mais ce n'est pas notre question; je ne pose pas ici la question de savoir ce qu'est le monde, et quelle est la nature des activités qui s'y font jour: je constate qu'il est, et qu'il se meut, et je dis que remonter sans plus à la nébuleuse, et croire par là écarter Dieu, c'est une de ces naïvetés dont seul un savant est capable.

Il faut remarquer, en effet, que ceux qui parlent ainsi, — j'entends les chefs de file — sont, en général, des savants, et non des philosophes. J'ajoute, pour être tout à fait juste, que, comme savants, c'est leur droit, de ne pas s'enquérir autrement des origines de l'être. On peut même dire en leur faveur qu'ils ne manquent ni de générosité ni de courage, en consentant à pousser si loin le problème des origines de leur objet. Mais là où est leur tort, et ce tort est inexcusable, c'est dans la prétention de procurer aux hommes, en parlant ainsi, le moyen de se passer de la Cause première. Ici, nous disons: Halte-là! Que la science limite ses recherches, c'est fort bien: nous n'avons qu'à gagner à cette sage réserve; mais qu'elle fasse du bout de son domaine le bout du monde, c'est ce qu'on ne saurait souffrir sans protester. C'est le fait d'une illusion par trop grossière, que de se figurer qu'il suffit de dépasser le paradis terrestre pour avoir le droit de supprimer Dieu, et se boucher les yeux, une fois arrivé à la nébuleuse, pour ne point voir l'abîme qui vous sépare encore du néant, et par conséquent d'une véritable explication des choses, c'est imiter l'autruche, qui cache sa tête dans le sable et se croit en sécurité.

Je ne puis me lasser de noter combien l'esprit humain est toujours le même, et combien tout cela ressemble aux conceptions de ces premiers savants que nous avons trouvés sur notre route. « Au commencement était le chaos », disaient les anciens Grecs.

« Au commencement était la nébuleuse », dit aujourd'hui le savant diplômé. Et la position est la même : aussi légitime, si on la conçoit comme un point de départ pour la science des astres; aussi profondément puérile, si l'on prétend en faire une philosophie.

Car, que voulez-vous que nous fasse, au point de vue où nous sommes ici, l'hypothèse de la nébuleuse? Qu'est-ce que cela nous fait, que l'univers, aujourd'hui condensé à l'état de masses globulaires, planètes et soleils, ait été jadis dispersé dans l'espace, comme un nuage qui tourbillonne, ou comme un essaim de moucherons agités? Je vois bien là un point de départ pour la naissance des corps célestes; mais un point de départ, ce n'est pas une explication. Reculer une difficulté, ce n'est pas la résoudre. On a beau remonter d'époque en époque, et s'enfoncer éperdûment dans ces lointains où luit à peine l'aurore des mondes, l'esprit ne se laisse pas effrayer par ces distances. Il se transporte d'emblée l où se pose le problème, et sans se laisser ravir sa lumière, l'esprit explore ces brouillards où l'on espère cacher le problème de l'être. Il le découvre hardiment, et il demande, aussi impérieusement qu'il pourrait le faire pour l'heure présente : D'où vient cet être que je constate? D'où vient cette activité que je perçois?

Que va-t-on répondre?

Il en est qui nous font une réponse ingénieuse, non pas nouvelle, certes! nous l'avons déjà rencontrée, comme la précédente, chez ces vieux sages de la Grèce qui furent quelquefois un peu fous, comme les sages de l'Europe actuelle. On se souvient d'Héraclite disant : « Ce monde? aucun des dieux ni des hommes ne l'a fait : il était et il sera un feu *éternel*, embrasé et éteint tour à tour. » On ne se doutait pas que c'était là un système moderne! C'est cependant la pure vérité. Herbert Spencer, par exemple, et ses semblables, ne s'expriment pas autrement. Ils y mettent des formes plus neuves; ils agrémentent de plus de science et ils farcissent de plus de faits le canard philosophique qu'ils nous offrent; mais l'oiseau est le même. C'est celui d'Héraclite et d'Empédocle, simplement.

On nous dit donc que, pour écarter Dieu, il suffit de mettre à sa

place l'éternité du monde. A quoi bon un Créateur, si à aucun moment l'univers n'a manqué d'être? Je conçois que si l'univers a commencé, il lui faille une explication. Rien ne sort du néant par sa propre force. *Ex nihilo nihil fit*. Rien ne vient de rien, disaient les anciens philosophes, et si l'on convient qu'à un moment quelconque rien n'a été, il faut conclure avec Bossuet et avec tout le monde : Éternellement rien ne sera. Mais si le néant que nous supposons précéder le monde n'est qu'une chimère? Si le monde a toujours été? On peut supposer alors qu'il ne dépend que de lui-même; car, en vertu de l'inertie de la matière et de la conservation de l'énergie, aujourd'hui trouve son explication dans hier, hier dans avant-hier, et ainsi de suite, et s'il y a eu toujours des jours, il y a eu toujours une explication suffisante des choses, et une cause première ne sert de rien.

Or, si l'on veut se rendre compte de ce qu'il y a d'enfantin dans un pareil raisonnement, qu'on se souvienne de quelle façon nous nous y prenions tout à l'heure pour prouver Dieu. Nous ne disions pas : Le monde a commencé, donc il faut supposer quelqu'un qui fasse commencer le monde. Nous disions : Le monde existe : il faut une explication de son existence. Nous ajoutions : Le monde se meut : il faut une source à l'activité qu'il manifeste. Qu'il ait toujours existé, et qu'il se soit toujours mû, cela nous est parfaitement égal; car qu'est-ce que cette éternité qu'on suppose? C'est un attribut de l'univers; c'est un attribut nouveau dont on le décore : mais un attribut, ce ne peut pas être une cause. Infini ou non, le temps n'est jamais qu'une mesure, ce ne peut pas être un principe. Or, nous cherchons un principe de l'être, un principe de l'activité, et l'on ne répond pas plus à notre question en invoquant l'éternité de la matière qu'on n'expliquerait l'existence d'une locomotive ou la force de propulsion qui l'anime en disant qu'elle arrive du bout du monde. Je ne demande pas d'où elle vient, je demande qui l'a faite et qui la meut.

Je me rappelle que quand j'étais enfant et qu'on nous commençait la philosophie, on nous donnait la preuve de Dieu que l'on appelle traditionnelle : « De qui êtes-vous fils? — De mon père. — Et votre père? — De mon grand-père. — Et votre grand-père? — De mon aïeul. — Et votre aïeul? — D'autres encore. — Et le premier de tous les hommes?... Ici l'élève s'embrouillait et l'on concluait d'emblée

à la Cause première. Ou bien c'était l'argument par l'œuf et par la poule : « De qui vient l'œuf ? — De la poule. — Et la poule ? — D'un œuf. — Et le premier œuf ? — De la première poule. — Et cette première poule?... » Ici encore était le traquenard, et généralement l'on y tombait.

Et moi, en jeune esprit frondeur que j'étais sans doute, je me disais : Cela ne prouve rien ! Est-ce que Dieu dépendrait d'une pareille preuve ! Pourquoi ne remonterait-on pas jusqu'à l'infini ? Qu'est-ce qui peut exiger un arrêt, dans le flux des générations et des siècles ? Chaque instant n'est-il pas un commencement et un terme ? Chaque génération n'est-elle pas, avec celle qui la précède et avec celle qui la suit, dans la même relation qu'une génération quelconque de la série entière ? Dès lors, qu'est-ce qui empêche qu'il y en ait autant qu'on voudra, et que leur déroulement remplisse l'infini d'une durée éternelle ?

Je ne sais si je parvenais alors à me préciser à ce point la chose ; mais je la sentais vivement, et je ne trouvais personne pour me dire : Là n'est pas la question.

Là n'est pas la question, en effet. Je rappelais tout à l'heure le but de nos démonstrations : qu'on s'en rappelle maintenant la forme. Qu'on prenne, par exemple, celle qui conclut à la nécessité d'un premier moteur, pour expliquer l'activité des êtres et les effets de cette activité dans le monde. Il sera facile de se convaincre que cette démonstration est aussi valable, que le monde soit ou ne soit pas éternel.

Eternel ou non, nous rencontrons dans le monde des effets qui dépendent de certaines causes, lesquelles étant elles-mêmes dépendantes dans leur exercice de cause, supposent l'intervention d'une cause nouvelle d'où leur influence dérive. Et cette nouvelle cause, nous ne la recherchons pas dans le passé ; nous la requérons dans le présent, ou plutôt, nous ne nous occupons ni du passé ni du présent, nous ne considérons que la dépendance. Tel effet dépend de telle cause ; cette cause, à son tour, *considérée comme telle*, dépend d'une autre, et ainsi de suite. Et comme, pour la raison que nous avons dite, on ne peut remonter ainsi à l'infini dans les causes *qui dépendent actuellement l'une de l'autre*, il faut arriver à une première cause qui est Dieu.

Dieu est ainsi atteint non pas en remontant le cours des temps

jusqu'au premier jour du monde ; mais en interrogeant chacune des causes qui interviennent ensemble dans la production d'un effet donné, à partir de la cause prochaine, jusqu'à la source première de toute causalité.

Prenons, si l'on veut, un exemple. Voici un animal. Qu'est-ce qui est cause de l'existence de cet animal? La question ainsi posée pourrait avoir un double sens. Ou bien il s'agit d'expliquer la venue dans l'être de l'animal en question, ou bien il s'agit d'expliquer son existence actuelle, sa permanence.

Soit à juger ce dernier cas.

A quoi allons-nous attribuer l'effet dont nous parlons : la permanence dans l'être de l'animal? Nous l'attribuerons à sa constitution même, à l'équilibre spécial et stable des substances qui le composent, sous la domination de la forme vivante : l'âme. Telle est, en effet, la cause *prochaine* du phénomène ; mais si vous y regardez de près, vous vous apercevrez bien vite que cette cause est un effet; car l'équilibre des substances qui composent l'animal et le jeu complexe de sa vie dépend d'une foule de conditions. Supprimez, par exemple, la pression atmosphérique, votre animal s'évapore instantanément. Supprimez la chaleur, il ne vivra pas une seconde ; supprimez l'activité chimique de l'air qu'il respire ou de l'aliment qu'il absorbe, il périt aussitôt, de sorte que cette existence, qui semble au premier regard indépendante, dépend, au contraire, *actuellement, dans chacun des instants de sa vie*, d'influences innombrables : nous sommes très loin de les connaître toutes. Et ce qui est vrai de son existence actuelle est vrai de chacune de ses actions, est vrai également de sa venue dans l'être, de sa naissance, à laquelle, en réalité, tout l'univers a concouru. « Le soleil et l'homme engendrent l'homme, » disaient les anciens philosophes. Toutes les influences cosmiques sont requises pour l'éclosion d'un simple moucheron. Or prenez à part, une à une, chacune de ces influences, vous trouverez qu'elle est elle-même le résultat d'une série de causes ordonnées, connues ou inconnues, mais dont l'existence est certaine, et cette série vous permettra de remonter, d'anneau en anneau, non pas dans le passé, mais dans le présent même, jusqu'à une source première de toute activité, sans laquelle ni l'animal dont nous parlons, ni les opérations de sa vie, ni aucune des causes qui les conditionnent ne sauraient subsister.

On le voit, la question des origines du monde n'est pour rien dans cette façon de présenter la preuve. Pour montrer Dieu, nous ne racontons pas l'histoire du passé, nous constatons le présent; nous ne l'appelons pas comme un acteur destiné à ouvrir la scène du monde, nous le requérons comme l'anneau suprême auquel, aujourd'hui même, le monde est suspendu ; comme l'Être premier, l'activité première d'où dérive, à toute heure, tout être et toute activité. Et par conséquent, si l'on vient me dire : « Le monde a toujours existé », j'en conclurai simplement : Dieu a toujours donné l'être au monde. Si l'on me dit : L'activité des êtres se déroule dans l'infini du temps », j'en conclurai : Dieu éternel communique dès toujours l'énergie dont il est la source. Qu'est-ce que cela me fait, l'éternité du monde? Tant mieux! j'aurai d'emblée une idée grandiose et du Créateur et de ses œuvres. Un effet éternel réclame une cause d'autant plus haute, et cet appel à l'infini des temps ne fait que m'inviter à reconnaître, en même temps qu'un Être suprême, un de ses nécessaires attributs : l'éternité.

Ma démonstration subsiste donc tout entière. Ne prenant point son appui sur la nécessité d'un premier jour du monde, elle n'a point à souffrir de ce qu'on recule jusqu'à l'infini ce point de départ prétendu des choses. Ce n'est pas dans le vide des temps qui ont précédé le monde que nous cherchons Dieu : c'est dans le jour présent, tout plein de sa richesse et des manifestations de sa vie (1).

*
* *

Nous n'en avons pas fini avec les échappatoires. En voici une autre encore plus radicale, et qui s'efforce d'abriter l'orgueil de l'athéisme derrière un masque de modestie.

Que sommes-nous, déclarent certains philosophes, pour demander des comptes à l'Être? Nous sommes roulés dans son tourbillon; nous sommes perdus dans cette mer immense où la vie circule sans repos, où l'être s'épanouit sous des myriades de formes dont nous ne saisissons que quelques-unes. Nous ne sommes rien, et nous cherchons la loi du Tout! Nous sommes vivants pendant une

(1) Nous empruntons quelques-uns des développements qui précèdent à un travail spécial que nous avons publié en 1897 sous ce titre : *La preuve de Dieu et l'éternité du monde.*

minute fugitive, et nous disons à la durée éternelle : D'où viens-tu? Nous nous dressons, nous chétifs esprits, en face de ces mystères terribles? Le Temps, l'Espace, la Vie, l'Être, ces majestés comparaissent à mon tribunal, et je ne vois pas que, être sensible, je ne puis juger que le monde sensible; être particulier, noyé dans la masse du monde, je ne puis élever ma tête au-dessus de ses bords?

J'ai une horloge devant moi, et je m'écrie : « C'est un horloger qu l'a faite! » C'est bien. Mais la loi de l'être particulier est-elle applicable à l'ensemble? Faut-il chercher une cause à ce qui enveloppe toutes les causes? Notre esprit n'a pas ce droit; il n'a pas ce pouvoir, et par conséquent ne parlez pas de Cause première. Il y a des causes et des effets enfermés dans le grand Tout, et par lesquels il se manifeste. Qu'est-il lui-même, et *en lui-même?* quelle est sa loi et d'où vient-il?... L'insensé cherche la réponse.

Eh bien, au risque d'être appelé insensé, je ne me soumets pas à ce verdict hautain, très hautain, dans son humilité apparente. Hégel disait déjà à Kant, son émule et l'auteur du raisonnement que je viens de faire : « Vous prétendez que la pensée ne doit pas s'élancer, (pour le juger), par delà le monde sensible. Il faudrait plutôt expliquer comment la pensée peut pénétrer dans le monde sensible... Car lorsqu'on parle de *raison*, quel sens ce mot peut-il bien avoir, sinon que la raison ainsi que ses idées doivent être conçues comme indépendantes du monde sensible? »

Et de fait, ou la raison n'est pas, ou elle est juge de l'univers, comme l'écrivait Pascal. Le fait sensible est son point de départ; mais il n'est pas pour cela sa limite. En elle-même, elle n'a pas de bornes. Son objet est le vrai, sans limitation, sans restriction aucune. Or, le vrai est égal à l'être; il l'embrasse et l'exprime tout entier, et par conséquent l'esprit peut lui demander des comptes. Tout ce qui s'impose à l'esprit, comme ce principe qu'il n'y a pas d'effet sans cause, l'esprit peut l'appliquer à tout ce qui est, et à tout l'ensemble comme au dernier des faits.

Eh! pensez-vous que les dimensions de l'univers m'effraient, quand j'en demande la cause et que j'exige de l'athée une réponse? Qu'est-ce que cela me fait, disais-je, que le monde soit éternel? Qu'est-ce que cela me fait, dirai-je encore, que le monde soit infini? Ma pensée le dépasse et le juge, elle le pèse et le trouve lé-

ger ; toute son infinité ne sera jamais à mes yeux que le voile splendide de sa misère : j'écarte le voile, et je demande à l'univers : Qui es-tu ? Qui t'a créé ? Car tu ne t'es pas fait de toi-même : tout vit et tout meurt, dans ton sein, et si toi-même tu demeures, ce ne peut être que pour obéir à une plus haute loi. Tu ressembles au vivant dont je parlais tout à l'heure, qui se dissoudrait et disparaîtrait sans retour, si son milieu ne le gardait et ne le vivifiait sans cesse. Toi, tu ne serais plus, si ton grand Dieu ouvrait sa main dans les espaces, et si Celui qui est l'Être, non plus par participation, mais par essence, ne laissait échapper de son sein ces flots de vie et d'activité que tu fais jaillir jusqu'à nous.

Ne nous laissons pas troubler, de grâce, par les grands mots et par les apparences imposantes. L'univers tout entier n'est au fond qu'un jouet admirable et fragile : j'ai le droit d'en scruter les ressorts ; j'ai le droit de demander quel constructeur l'a produit et mis en marche.

La cause ! La cause ! La cause ! C'est le cri de l'intelligence aux prises avec le problème éternel. Nous frappons du front et des mains à la porte de la vérité éternelle, et ce n'est pas avec des mots, ce n'est pas en nous disant : Le monde existe et cela suffit, ou : Le monde a une existence nécessaire ; ce n'est pas en nous disant cela qu'on fera taire nos questions. Que le monde existe, je le vois bien ; mais je demande pourquoi il existe. Si l'on dit qu'il existe nécessairement, je demande de quelle nécessité l'on me parle. Quand je demande pourquoi le soleil se lève, on me dit aussi : c'est nécessaire ; mais on me donne la raison de cette nécessité, et si on ne la donnait pas, on ferait tort à la science. De même, quand il s'agit du monde, si on le proclame nécessaire, sans dire comment, sans dire pourquoi, on offense et on méprise la raison.

Pour moi, je ne vois rien de nécessaire, je l'avoue, dans tout le travail et dans l'existence même de la nature. Si l'on me disait qu'elle est au contraire le mystère des mystères ; qu'elle se présente à nous comme une énigme, comme une vanité splendide et creuse, une travailleuse qui s'efforce sans trêve sans que nous puissions savoir pourquoi, je comprendrais. C'est ainsi, pour mon compte, que je suis impressionné par la nature, et je crois que tout esprit réfléchi est comme moi ; que rien ne lui apparaît comme plus bizarre que ce travail incessant et vain qui se poursuit à

travers les âges. Je veux bien m'incliner devant le mystère ; mais il faut du moins qu'on me fournisse une raison quelconque de ce respect. Si, au lieu de cela, on vient me dire, d'un air tranquille et satisfait, que tout ce que je vois est nécessaire ; qu'il est évident que cela ne peut pas ne pas être, ni être autrement que je ne le vois, et que je suis niais de vouloir en chercher la cause, je ne comprends plus. Je m'efforce en vain de pénétrer ce que peut vouloir dire ici ce grand mot *nécessité*. Je ne connais, moi, qu'une chose vraiment nécessaire, c'est celle dont le contraire ne se conçoit pas ; c'est celle dont le contraire impliquerait une contradiction. Dans la série des termes logiques que mon esprit remonte pour avoir l'explication de toutes choses, je ne m'arrête qu'à celui qui peut rattacher son existence à un principe évident pour l'esprit, devant qui, par conséquent, toute question se taise. Et ce principe ne peut être ici que celui qu'on appelle un métaphysique principe d'identité. A est A ; B est B ; l'être existe : voilà qui est indiscutable et nécessaire ; mais il n'y a que cela, et c'est ce principe que doit pouvoir invoquer en sa faveur l'être qui prétend ne relever que de lui-même. S'il n'en est pas ainsi, comme c'est évident pour le monde ; si sa nature, mise en face de l'existence, ne donne pas lieu à une égalité, de telle façon que cette existence s'impose, il faut aller plus loin et aboutir en définitive à celui en qui seul cette identité se réalise, c'est-à-dire l'Être substantiel lui-même, l'Être total, sans limitation aucune, immense, infini, incommensurable : Dieu.

Alors, je comprends ! je comprends le déroulement de la vie et de l'être ; je comprends que l'univers subsiste ; je comprends qu'il se meuve et se hâte vers un but ; je le sens pénétré par une influence qui est pour lui ce que pour nous est notre âme, ce que pour nous est Dieu ; car nous aussi, chétif élément du monde, nous nous sentons dans le même cas que le monde. Quiconque rentrera en soi-même s'étonnera d'être, et, se sentant suspendu sur le vide, il étendra les mains pour essayer de saisir l'insaisissable réalité qui le porte : « *Si forte attrectent eum.* » De même, quiconque traverse, par l'esprit, la mince couche des phénomènes, prend contact avec le divin *noumène*. Mais si l'on me dit que l'univers est vide, et qu'il y a quelque chose sans qu'il y ait quelqu'un, mon esprit s'affole et ne voit plus dans toute réalité qu'une du-

perie gigantesque, un décor sans substance, un rêve sans réalité, le rêve d'une ombre, dirait Pindare.

Chose étrange ! Dieu habite le monde, et il faut qu'il l'habite sous peine de le condamner à la mort, et ce grand Être, qui est mêlé à tout être, qui est comme répandu dans ses ouvrages, selon le mot de saint Augustin, nous échappe et nous laisse insensibles ! Il est présent à toutes choses, et nous le traitons comme le grand Absent. Il est au bout du rayon de lumière, comme la main qui ferait vibrer un fil d'or; ou plutôt il est, par sa vertu créatrice et motrice, sous chaque pulsation de cette corde harmonieuse, et nous la remontons jusqu'à l'astre sans le rencontrer. Il est avec le monde, et le monde n'est pas avec lui. Il se montre partout dans ses œuvres, et par un étrange mirage, ses œuvres mêmes nous le cachent et dévient le regard qui monterait à lui.

Tels ces nuages du soir que le soleil fait resplendir devant lui comme un écran splendide, et qui, rayonnant sa lumière aux quatre coins de l'espace, cachent cependant le soleil : ainsi les choses sensibles, les causes créées nous cachent la Cause première et inaccessible. C'est lui qui nous a faits; c'est lui qui nous fait vivre; c'est son être qui nous soutient; quand nous allons à sa recherche, il est notre compagnon de route, et nous ne le voyons pas ! C'est le voyageur mystérieux des pèlerins d'Emmaüs, à qui nous parlons de lui-même comme d'un étranger, faute de le reconnaître, et qui, pendant ce temps, nous garde, et illumine notre chemin.

Quand donc arriverons-nous, quand donc arrivera la société contemporaine à l'hôtellerie où Dieu se révèle ! Tout est prêt pour le recevoir; le progrès a chassé pour jamais toutes les superstitions antiques; l'heure approche, je l'espère fermement, où ses divines mains, en rompant le pain de la vie universelle, feront assez de lumière pour ouvrir nos yeux, et où lui-même, reconnu, nous donnera, avec la substance matérielle de l'heure présente, le pain de la vérité qui ne périt pas.

A.-D. Sertillanges.



LES QUESTIONS SCIENTIFIQUES

LA QUESTION « TI ΕΣΤΙΝ »

Ouvrir Aristote, et, à la simple lecture, chercher la suite des idées, c'est s'exposer à être singulièrement dérouté. Heureusement, pour ceux qui consentent à se servir de lui, qui lui demandent comme Dante à Virgile, d'être leur maître et leur guide, saint Thomas est d'un précieux secours. Il a analysé et synthétisé le texte presque entier du Philosophe; il a démonté pièce à pièce cet organisme puissant et compliqué, puis l'a reconstitué dans son ensemble. Avec lui, on sait toujours où l'on est.

C'est ainsi qu'au début du deuxième livre des *Derniers Analytiques* — dont nous allons nous occuper — nous rencontrons cette indication, qu'on dirait inspirée par un art consommé des transitions : « Après que le philosophe a traité, dans le premier livre, du syllogisme démonstratif, il va traiter, dans celui-ci, des principes de ce syllogisme. Or, ces principes sont au nombre de deux : le moyen terme et les premières propositions indémontrables (1). » Et comme à l'art des transitions s'ajoute, chez saint Thomas, l'art des divisions, les vingt leçons qui composent le livre sont ainsi réparties : dix-neuf pour la première question, une seule pour la seconde.

C'est le moyen terme que nous voudrions mettre à l'étude. Mais qu'on ne prenne pas le change : ce mot de moyen terme, qui sent sa scolastique, dissimule ici deux choses d'une importance scientifique considérable, puisqu'il est à la fois *essence ou définition* et *raison ou cause*.

Le moyen terme, essence ou définition, suffira à remplir ces quelques pages.

(1) S. Th. *Comm. in* II *lib. Post. Anal.*, lect. I.

I

Dans quel but instituer un syllogisme scientifique, c'est-à-dire s'enquérir d'un moyen terme pour en unir deux autres ? Parce que le rapport de ceux-ci n'apparaît pas; parce qu'il ne s'impose pas à l'état catégorique, affirmatif ou négatif; parce qu'il reste devant l'esprit à l'état de doute ou *question*. La question, une fois résolue à l'aide du moyen terme que l'esprit doit découvrir, devient conclusion scientifique. Et le problème général se pose ainsi : Combien y a-t-il de questions scientifiques ? Peut-on les classer?

« Τα ζητούμενά ἐστιν ἴσα τὸν ἀριθμὸν ὅσαπερ ἐπιστάμεθα. Ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστιν. — Le nombre des questions est égal au nombre des conclusions scientifiques. Or nous posons quatre questions... (1) » qu'il vaut mieux laisser sous leurs noms grecs, car on ne traduit pas les hiéroglyphes, on les explique. Expliquons donc.

La science a pour objet le vrai. La formule du vrai est l'énonciation « ἀποφαντικὸς λόγος (2) », ou proposition dans laquelle se trouve affirmation ou négation. Le pivot de l'énonciation est donc le verbe *être*. Mais le verbe *être* peut entrer dans une énonciation, ou à l'état simple ou à l'état composé, distinction qu'illustrent ces deux exemples bien simples : l'homme est; l'homme est blanc. Deux espèces de questions, par conséquent, l'une simple, l'autre composée, et chacune est double. Voici comment.

D'abord la question composée. C'est celle qui, prenant deux termes : sujet, attribut, demande si celui-ci *est*, oui ou non, dans celui-là. C'est la question τὸ ὅτι, *quia*, *que*, *est-ce que ceci est cela ?*

Mais elle en introduit une autre après soi ; car, lorsque nous savons qu'il en est ainsi, *que* oui, nous questionnons, nous demandons pourquoi il en est ainsi. Cette seconde question, corol-

(1) *Dern. Anal.*, l. II, c. I, n. 1, Ed. Didot.

(2) *De Interpretatione*, c. IV, n. 4.

laire et complément de la précédente, c'est la question τὸ διότι, *propter quid*, *pourquoi*.

La question simple se dédouble aussi. La première met en doute et en inquisition l'existence même d'une chose : le centaure, par exemple; c'est la question εἰ ἔστι, *an sit*, *si*, s'il existe. Et alors, dans le cas d'une réponse affirmative, si cette chose existe, qu'est-elle? C'est la question τί ἐστιν, *quid*, *quoi*, *qu'est-ce*.

Ces questions sont scientifiques, mais l'*organisme* scientifique, c'est la démonstration, dont la pièce maîtresse est le moyen terme. Ces questions ont-elles un rapport avec le moyen terme, et quel est ce rapport?

Quand nous demandons si une chose est telle, ou simplement si elle est, que faisons-nous autre chose que de demander, indirectement et implicitement, s'il est un moyen de légitimer une réponse affirmative ou d'appuyer une réponse négative. J'ai dit : indirectement et implicitement, puisque la question ne demande pas directement et explicitement si ce moyen existe; mais il n'en est pas moins vrai qu'il y est fait allusion, car on ne met pas en doute et en question des choses évidentes, que traduisent logiquement des propositions *immédiates*, mais seulement des choses inévidentes, traduites par des propositions entre les termes desquels il y a un intervalle, place naturelle et nécessaire du moyen terme.

Pour les deux questions susdites, c'est donc implicitement poser la question : existe-t-il un moyen terme? « Ζητοῦμεν... ἆρ' ἔστι μέσον αὐτοῦ ἢ οὐκ ἔστιν (1). »

Et naturellement, ici comme plus haut, cette première question implicite sur le moyen terme n'est que l'amorce d'une seconde ; qu'est-il? « Τότε ζητοῦμεν τί τὸ μέσον (2). » C'est ce que demandent implicitement les deux questions *propter quid* et *quid*.

Que si l'on ne se contente pas du fait empiriquement constaté du rapport des questions au moyen terme, et que l'on en cherche la raison, celle-ci nous est donnée d'un mot par Aristote : « Τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, ἐν ἅπασι δὲ τοῦτο ζητεῖται. — Qu'est-ce que le moyen

(1) Arist., c. II, n. 1.
(2) *Ibid.*

terme? C'est la cause, et c'est précisément elle que l'on cherche dans ces quatre questions (1). »

Quant à la question *quia*, pas de difficulté. Pour user de l'exemple dont abuse un peu Aristote, l'éclipse de lune, demander si la lune subit une éclipse, c'est demander s'il existe une cause de celle-ci qui n'arrive évidemment pas sans cause. Mais c'est précisément la question *pourquoi :* pourquoi la lune s'éclipse-t-elle? Et cette question elle-même en inclutune autre : la question *quoi;* qu'y a-t-il pour que la lune s'éclipse, en d'autres termes : qu'est-ce que l'éclipse de lune?

Et ce même déroulement se représente dans les questions simples. Demander si un être existe, c'est demander la cause, le pourquoi; mais le ponrquoi, la cause, dans le cas présent, n'est autre que son essence, son *quid.* Et si l'on objectait que c'est pure tautologie que de demander s'il existe un homme, et de répondre : oui, car il existe un animal raisonnable; Aristote, point embarrassé pour si peu, proposerait un autre exemple où la tautologie disparaît et où apparaît l'essence : y a-t-il un animal religieux? oui, car il y a un animal raisonnable. L'essence elle-même, non seulement des phénomènes, comme dans l'éclipse, mais des êtres mêmes est donc en rapport avec le moyen terme, en certains cas, dont l'exemple que nous avons proposé est le type, c'est-à-dire quand on prend l'essence comme moyen terme pour en démontrer une propriété.

Et pour ajouter à ce luxe de démonstration, Aristote propose un exemple sensible. « Aristote dit que ces choses, dans lesquelles le moyen terme est un phénomène sensible, montrent avec la dernière évidence que toute question scientifique est bien une question de moyen terme; car, si le moyen terme sensible est clairement perçu par le sens, toute question est par le fait même supprimée, étant résolue (2). » Nous pouvons demander, par exemple, y a-t-il éclipse, pourquoi, qu'est-ce... et cette demande est provoquée par l'ignorance de la cause ou moyen terme; mais si nous voyons de nos yeux la lune obscurcie par l'ombre terrestre notre ignorance se dissipe, notre demande cesse : nous savons qu'il y a éclipse, pourquoi et ce que c'est.

(1) Arist., c. II. n. 2.

(2) *Com. in lib.* II *Post. Anal*. lect. I.

Toute question scientifique est donc relative au moyen terme qui donne la cause (le *pourquoi*), laquelle n'est autre que l'essence (le *quoi*) ; ces deux questions sont donc ultimes et fondamentales et c'est à elles qu'Aristote, après les avoir présentées dans les formes, consacre les dix-huit vingtièmes du second livre des *Derniers Analytiques*. Etudions avec lui d'abord la question *quoi*, τί ἐστιν, *l'essence*, *la définition*.

II

Aristote, comme le remarque fort justement saint Thomas, emploie souvent deux procédés vis-à-vis des problèmes qu'il pose : un procédé *dialectique* qui est comme un débat préliminaire, une discussion de commission, où la question est agitée, retournée, parfois résolue en sens contraire, jamais définitivement; un procédé *scientifique* qui est comme la discussion de fond, où les conclusions précédentes sont reprises, critiquées, et où la sentence est portée en dernier ressort.

Ces deux procédés sont employés ici par Aristote, dont les paroles sont claires : « Διαπορήσαντες πρῶτον περὶ αὐτῶν, πάλιν δὲ σκέπτέον τί τούτων λέγεται καλῶς καὶ τί οὐ καλῶς. — D'abord instituant une recherche non concluante (1)..., puis examinant à nouveau ce qui a été bien ou mal dit (2). »

Des débats préliminaires soulèvent ces questions. De tout ce dont il y a démonstration y a-t-il également définition? Réciproquement, y a-t-il démonstration de tout ce dont il y a définition? Et il semble bien qu'il faille opposer une même réponse négative (3).

Autre question, portant non plus sur la définition expresse, mais sur l'essence elle-même : L'essence est-elle démontrable, c'est-à-dire peut-elle survenir comme conclusion d'un syllogisme démonstratif? Réponse encore négative (4).

(1) Arist., c. iii, n. 1.
(2) C. viii, n. 1.
(3) C. iii.
(4) C. iv.

Au moins ne pourrait-on construire un syllogisme dont la majeure serait constituée par une énumération, la mineure par l'exclusion de tous les membres moins un, la conclusion par l'attribution du membre restant, à titre essentiel, au sujet? Négation toujours (1).

Mais si l'on démontrait que tels éléments sont essentiels parce qu'ils remplissent les conditions exigées pour mériter ce titre? Argument pléthorique et par conséquent vicieux (2).

Mais de l'essence d'une chose ne peut-on légitimement conclure l'essence de sa contraire? C'est reculer la difficulté (3).

Après ces préliminaires dialectiques que nous ne faisons qu'esquisser pour indiquer la marche d'Aristote, se place le débat foncier auquel nous rattacherons ce qu'il peut y avoir d'important ou d'intéressant dans les recherches préalables.

Et d'abord, les rapports de l'essence et de la démonstration. Aristote les résume lui-même fort bien en ces termes au tour paradoxal : « Ὥστε οὔτ' ἄνευ ἀποδείξεως ἔστι γνῶναι τὸ τί ἐστιν, οὗ ἐστιν αἴτιον ἄλλο, οὔτ' ἔστιν ἀπόδειξις αὐτοῦ. — On ne saurait donc sans démonstration connaître une essence qui a une cause autre qu'elle-même (l'essence d'un phénomène), et pourtant on n'en donne pas une démonstration (4). »

Cette dernière partie, à savoir l'impossibilité de donner une démonstration de l'essence d'un être et aussi bien d'un phénomène, a été poussée à fond par Aristote dans l'un des chapitres précédents. La principale et foncière raison sur laquelle il s'était alors appuyé pour interdire de jamais démontrer la définition ou l'essence par une démonstration proprement dite, c'était la pétition de principe à laquelle est fatalement vouée toute tentative de ce genre. Que faudrait-il, en effet, prouver? Que le grand terme convient au petit terme comme définition; et cela, à l'aide d'un moyen terme auquel le grand terme conviendrait comme définition et qui devrait lui-même convenir au petit comme définition. On supposerait donc connu, ce qui, dans l'hypothèse, est inconnu et objet de recherche, à savoir : la définition du petit terme, puis-

(1) Arist., c. v.
(2) C. vi.
(3) C. vi, n. 4.
(4) C. viii, n. 13.

qu'on affirmerait sans preuve que le grand terme lui convient (ce qui est vrai) comme définition (ce qui est ignoré). Et comme il ne saurait y avoir pour un philosophe de meilleur moyen de confirmer l'insuffisance ou l'erreur d'une théorie que d'emprunter un exemple à un confrère, c'est à Platon (sans le nommer, mais saint Thomas répare l'omission) qu'Aristote demande un modèle de cette pétition de principe : « Si l'on donne de l'âme cette définition : être elle-même à elle-même cause de vie ; et que l'on définisse la cause de la vie : être un nombre qui se meut soi-même ; il est toujours nécessaire de supposer qu'être un nombre qui se meut soi-même convient à l'âme comme définition (1). »

La recherche directe de la définition par voie démonstrative semble donc bien impossible : on ne démontre pas l'essence. Mais, dans certains cas, indirectement, sinon *par* la démonstration, du moins *en* elle, et en elle seulement, l'essence n'apparaît-elle pas? C'est ce qu'il nous faut étudier.

Donnons tout de suite la réponse. Saint Thomas la formule ainsi : « L'essence, le *quod quid est*, apparaît dans le syllogisme et la démonstration, en tant que le moyen terme qui donne la cause (d'un phénomène) se trouve être l'essence (de ce phénomène) (2). » Il importe de distinguer l'essence des êtres et l'essence des phénomènes et de remarquer que c'est de cette dernière qu'il s'agit ici.

D'ordinaire, les choses présentent à notre connaissance non pas leur fond même en son intimité, mais quelqu'un de leurs caractères extérieurs. Celui-ci peut être tout à fait superficiel et accidentel, comme il en serait, pour employer l'exemple de saint Thomas, dans la conjecture qu'un lièvre vient de passer devant moi, parce que j'ai eu la perception d'une fuite rapide dans un fourré. De ces caractères rien à tirer ; par eux nous ne savons pas même que telle chose est, à plus forte raison sont-ils muets sur ce qu'elle est.

Il peut arriver aussi que nous soyons frappés par quelque caractère plus intérieur, essentiel, « nous pouvons saisir du tonnerre, ce caractère d'être un son dans les nuées ; de l'éclipse, ce caractère d'être une privation de lumière ; de l'homme, ce caractère

(1) Arist., c. iv, n. 3.
(2) Lect. VII, *in fine*.

d'être un animal; de l'âme, ce caractère de se mouvoir soi-même (1) ». Il importe donc avant tout de connaître le phénomène par un caractère vraiment constitutif. Étudions maintenant le phénomène de l'éclipse, cher à Aristote. Pourquoi ce phénomène, que nous connaissons d'ores et déjà comme privation de lumière lunaire? Une réponse se présente : « Parce que, sans obstacle ni intermédiaire apparent, la lune est impuissante à faire produire de l'ombre aux corps. Sans doute. Mais cela nous indique seulement *qu'il y a* éclipse, mais ne nous instruit pas sur sa cause (2). » Or, il est une meilleure et plus définitive réponse, basée non plus comme la précédente sur l'effet — car le défaut d'ombre est un effet de l'éclipse — mais sur la cause. Quand donc nous savons le fait d'un phénomène et que l'instinct scientifique veut pousser plus avant, à quoi tend-il? A chercher la cause et à la trouver. Mais en ce cas, dit Aristote, « chercher la cause, c'est chercher l'essence (3) ». « Si nous cherchons pourquoi la lune s'éclipse, plusieurs causes se présentent comme explication : interposition de la terre, mouvement de la lune qui tournerait vers nous sa face obscure, extinction de la lumière lunaire dans un milieu humide. Chercher en vertu de laquelle de ces causes se produit l'éclipse, ce n'est pas autre chose que chercher la définition de l'éclipse, si elle est interposition de la terre, mouvement de la lune, extinction de la lumière lunaire (4). »

Et supposé le problème résolu, nous avons le schéma syllogistique suivant :

B (interposition de la terre) = A (éclipse).
C (lune) = B (interposition de la terre).
C (lune) = A (éclipse) (5).

Étant donné un phénomène A dans un être C, trouver la cause B qui explique la présence de ce phénomène. Et quand B est trouvé et qu'on établit le raisonnement, on s'aperçoit, à regarder la majeure, que B cause de A en est en même temps la définition.

On voit ce qu'il faut entendre par cette connaissance de la définition que nous suggère, en certains cas, la démonstration. Il

(1) Arist., c. viii, n. 6.
(2) C. viii, n. 10.
(3) C. viii, n. 11.
(4) Lect. VII.
(5) C. viii, n° 8.

s'agit d'un phénomène dont on a cherché et trouvé la cause, et de cette cause appliquée à l'explication de ce phénomène, par la forme syllogistique. Une démonstration, ainsi conduite et formulée, aboutit non pas à une conclusion qui serait l'essence du phénomène, mais à l'explication du caractère premièrement connu de ce phénomène, par la cause qui est en même temps son essence. Une fois l'éclipse premièrement connue par ce caractère d'être une privation de lumière, le syllogisme qui me formulera l'explication de ce caractère par le passage de la terre entre le soleil et la lune, se trouvera contenir la cause de l'éclipse et, par là même, son essence, son τὸ διότι et son τί ἐστιν : l'éclipse est une privation de lumière lunaire, produite par l'interposition de la terre.

III

Nous venons de voir que l'essence apparaît dans la démonstration, mais seulement l'essence des phénomènes, et par la causalité, c'est-à-dire : qu'est-ce que ce phénomène? Sous quelle influence se manifeste-t-il? C'était donc, en dernière analyse, la question générale τὸ διότι qui était en jeu. Il s'agit maintenant de l'essence des êtres « Πῶς δὲ δεῖ θηρεύειν τὰ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενα νῦν λέγωμεν. Disons maintenant comment il faut rechercher les éléments qui expliquent l'essence (1). »

Le premier caractère des attributs essentiels doit être la convenance *sempiternelle* et *universelle*. Mais, parmi les attributs qui réalisent cette convenance, nous en trouvons qui dépassent l'être à définir (c'est-à-dire sont attribuables à d'autres), sans pourtant sortir eux-mêmes du genre supérieur où cet être est placé; d'autres dépassent à la fois et cet être et son genre. *Impair* et *être* envisagés par rapport au nombre *trois* nous donnent un exemple des premiers et des seconds : *impair* dépassant le nombre *trois* mais ne sortant pas du nombre; *être* débordant l'un et l'autre. Disons que cette remarque n'a pas autrement d'importance pratique.

(1) Arist., c. xii, n° 1.

Formule : L'essence d'un être se composera d'un certain nombre d'attributs dont *chacun* dépasse cet être (sans dépasser le genre où il se trouve), mais dont *la somme* est adéquate à cet être, attribuable à lui seul. L'essence se trouve ainsi nécessairement exprimée.

Et le nombre *trois* ne va pas se faire chercher bien loin pour illustrer cette formule. Qu'est-il? Par quels caractères désigner son essence? Il est *nombre*, *impair*, *premier à double titre* (et comme n'étant pas composé de plusieurs nombres et comme n'étant pas divisible par un autre nombre). *Chacun* de ces caractères convient à quelque autre nombre : *nombre* convient à tous; *impair* convient à la moitié d'entre eux; *incomposé* convient au nombre deux; *indivisible* convient à beaucoup. Mais *la somme* de ces caractères ne convient qu'à lui; lui seul est à la fois nombre impair, simple et indivisible : c'est donc bien son essence et sa définition.

Nous sommes donc en présence d'une somme de caractères qui sont supposés convenir nécessairement, universellement et uniquement à un être. Traduit-elle l'essence de cet être? Oui. En effet, ces attributs conviennent à tous les individus dont cet être est le type idéal. Donc, ils sont universels vis-à-vis d'eux. A quel titre? Spécifique? Alors, ils désignent bien l'essence. Générique? Mais, pour cela, il faudrait que cette somme d'attributs convînt au moins à un autre être, à un autre type idéal, puisque le genre est ce qui contient, dans son amplitude, plusieurs espèces, et dans l'hypothèse, la somme d'attributs n'a pas cette convenance double.

Signalons une petite remarque faite par saint Thomas et qu'il ne saurait être mauvais de méditer. Aristote vient de dire que, si la somme des caractères doit être adéquate à l'être dont on recherche l'essence, chacun de ces caractères doit le dépasser. « Cette exigence est-elle absolue? Il semble bien que non. Aristote ne dit-il pas, dans les *Métaphysiques*, que quand on atteint les différences ultimes, celles-ci sont adéquates à l'espèce... Et puis, est-ce qu'Aristote n'enseigne pas aussi que la définition traductrice de l'essence se compose de genre et de différence et que celle-ci n'est pas extérieure au genre (par conséquent doit être unique pour chaque espèce). Sans doute. Mais c'est un idéal. Si

on pouvait toujours l'atteindre et toujours saisir la différence qui précise la forme substantielle spécifique, cette différence ne dépasserait pas l'espèce. Mais, comme les formes substantielles ne nous sont pas connues par elles-mêmes, il faut s'adresser à quelques caractères extérieurs, comme à des signes. D'ailleurs, on ne saurait faire appel aux caractères propres à l'espèce, puisqu'on les démontre eux-mêmes par la définition de l'espèce. Il n'y a donc plus qu'à désigner la forme spécifique par quelques caractères communs, lesquels sont à la fois *essentiels*, puisqu'ils ont comme objet la désignation de l'essence, et *génériques*, puisqu'ils sont plus étendus que l'essence elle-même (1). »

Si l'on met à part cette idée des caractères propres (au sens formel du mot *propriété*) démontrables par l'essence et donc, ne pouvant servir à la constituer, idée dont les sciences ne tiennent pas et ne peuvent pas tenir grand compte, on peut voir combien cette théorie de l'essence et de la définition, considérées dans leurs éléments constitutifs, est modérée. Nous sommes loin de je ne sais quelle intuition des essences qu'on prête assez volontiers à la scolastique...

Mais encore, ces caractères, y a-t-il une méthode pour les découvrir et les exprimer?

Aristote nous présente deux méthodes : Une première, une méthode par *division*, que nous pouvons qualifier de *synthétique*. Voici, en un mot, ce qu'elle est : « Une fois reconnu, le genre où se place l'être à définir, on établit, dans ce genre, des différences plus ou moins nombreuses, et qui sont comme des lignes divergentes à partir du genre et s'accroissant des sous-différences qu'elles rencontrent, jusqu'à l'être à définir qui se trouve ainsi comprendre la synthèse du caractère générique et de toute une ligne de caractères différentiels subordonnés. »

Or, il arrive ici ce qui est arrivé précédemment pour la démonstration. D'une manière, la démonstration est inefficace vis-à-vis de l'essence ; efficace d'une autre manière; de même pour la division. On ne pouvait *prouver* l'essence par démonstration, on ne peut davantage la *prouver* par division : c'est une question négativement résolue dans ce que nous avons appelé les

(1) Lect. XIII.

débats préliminaires. Mais, du moins, la division peut servir à montrer l'essence. Comment procéder?

D'abord, se rendre compte du genre où rentre l'être dont on recherche l'essence. Puis, diviser ce genre en espèces, puis diviser celles-ci à leur tour, jusqu'à obtenir, groupée autour du genre, une somme de caractères qui n'appartiennent qu'au seul être à définir.

Est-ce suffisant? Non. Il faut que ces caractères soient ordonnés, et la division à partir du genre a préparé cette mise en ordre. « On pourrait dire ainsi : *l'homme est animal doux bipède*, et autrement : l'homme est *bipède animal doux*. Or, il y a une différence entre ces deux expressions, au point de vue de la définition. Toute définition aboutit à un résumé par genre prochain et différence : il faudra donc que animal et doux s'unissent en un genre dont bipède sera la différence (1). » Il doit donc n'y avoir pas plus d'arbitraire dans la disposition des caractères que dans leur acception : il faut suivre la réalité.

Un signe que l'ordre établi est bon sera celui-ci : « L'inférence (non réciproque, évidemment) de chaque caractère par le caractère inférieur qui le suit immédiatement. Cette hiérarchie de caractères attribués à l'homme : *animal mobile bipède* est bonne, bien ordonnée, parce que tout bipède est mobile, mais non réciproquement; de même, tout bipède mobile est animal, mais non réciproquement (2). »

Un autre inconvénient à éviter avec autant de soin que le désordre, c'est l'amoindrissement de l'essence. « Toutes les différences qui se greffent sur le genre supérieur et les espèces subordonnées doivent se retrouver dans l'essence à définir, car à chaque degré, le genre devient espèce en s'augmentant d'une différence restrictive. Une essence, à moins d'être incomplète, ne saurait donc être privée d'aucune des différences supérieures. Cette faute est commise quand on accole à un genre une différence qui ne lui convient pas immédiatement, mais seulement à l'espèce qu'il sert à former, comme si l'on divisait le genre animal en animaux à ailes palmées (la chauve-souris) et à ailes libres : il est évident qu'on omet la différence *avoir des ailes*. Le signe qu'on a évité

(1) Lect. XIV.
(2) C. XII, n° 13. — Lect. XV.



cette faute, c'est que tous les êtres d'un genre trouvent place aux différents degrés par lesquels ce genre descend jusqu'à l'espèce à définir (1). »

Si donc on a pris soin de noter les caractères universels et nécessaires, à partir d'un genre, sans omettre aucune différence jusqu'à la dernière, la définition ainsi obtenue et résumée dans le genre prochain (comprenant le genre supérieur augmenté de toutes les différences moins la dernière) et la différence spécifique (cette dernière) sera parfaite, ni redondante, ni incomplète, ni obscure, mais adéquate à l'être à définir, révélatrice et traductrice de son essence (2).

Aristote propose une seconde méthode de « traquer » l'essence, et qui, au lieu de procéder par division du genre, procède par comparaison des êtres, des espèces : l'*analyse* remplace la synthèse. « Si vous cherchez la définition d'un être, faites porter votre attention sur ceux qui lui ressemblent et aussi sur ceux qui ne lui ressemblent pas. Sur les premiers, pour dégager l'unité de similitude, par exemple, sur les hommes pour en dégager la rationalité. Sur les seconds — qui doivent partager avec les premiers la communauté d'un même genre — pour dégager également l'unité de similitude, sur les chevaux, par exemple, pour en dégager la propriété de hennir. Ensuite, il faudra comparer ces deux unités ainsi obtenues et regarder s'il est possible d'en dégager une unité plus haute. Et il faudra pousser l'examen jusqu'à la découverte d'une notion commune, qui sera la définition. Si l'on ne pouvait y atteindre, il s'ensuivrait que l'être qu'on cherchait à définir contenait (sous l'identité de nom ou l'unité apparente de certains caractères accidentels) plusieurs êtres et, partant, plusieurs essences et définitions (3). »

Et comme l'explication de ce procédé, comme aussi l'exemple, ou plutôt le rudiment d'exemple, proposés par saint Thomas n'ont pas encore jeté une bien vive lumière sur sa nature, voyons à l'exemple proposé par Aristote. « Qu'est-ce que la magnanimité? Prenons comme sujets d'étude plusieurs magnanimes, afin de connaître le principe de magnanimité qu'ils portent en eux. Hercule,

(1) Lect. XIV.
(2) C. XII, n. 20. Lect. XV.
(3) Lect. XVI, c. XII, n. 21.

Achille, Ajax nous offrent ce caractère commun : la révolte contre les procédés blessants ; c'est elle qui provoque Hercule au combat, qui frappe Achille de démence, qui pousse Ajax au suicide. Mais ce ne sont pas les seuls représentants de la magnanimité. En voici d'autres et d'une autre sorte : Socrate, Lysandre qui nous offrent le commun caractère de stabilité, d'unité d'âme dans la bonne et la mauvaise fortune. Voici donc deux caractères : impassibilité aux coups du sort; impatience des injures. Renferment-ils un caractère commun? Si oui, ce sera l'essence de la magnanimité. Nous pouvons dire, par exemple, que ce caractère commun, c'est une haute estime de soi-même. En effet, de là provient que l'homme ne peut souffrir une injure; de là aussi qu'il méprise et compte pour rien les vicissitudes des biens extérieurs. Si, par contre, on ne trouvait rien de commun, ce seraient deux espèces de magnanimité et non pas une seule, et elles ne sauraient avoir de commune définition (1). »

Ce procédé est légitime : il s'élève au-dessus des singuliers qu'il prend uniquement comme point de départ pour aussitôt les dépasser et atteindre un caractère universel. « Toujours, en effet, la définition est universelle. Le médecin ne dit pas ce qui est salutaire pour cet œil particulier seulement, mais pour tout œil, ou du moins pour tout œil placé dans certaines conditions (2). »

Ce procédé est non seulement légitime ; il est encore facile. « Il est plus facile de définir le particulier que l'universel. (Saint Thomas fait remarquer qu'il faut comprendre et traduire *particulier* par *moins universel*, car, nous venons de le dire à l'instant, l n'y a pas de définition des singuliers comme tels.) Et c'est pourquoi l'exercice naturel est de monter des singuliers à l'universel (du moins universel au plus universel). Car les équivoques sont plus à craindre dans celui-ci que dans l'autre, à raison des nombreuses différences qu'il comporte (3). » — « Et de même que ce qu'on demande aux démonstrations, c'est la puissance d'imposer une conclusion, de même ce qu'on demande aux définitions, c'est la clarté. Or, celle-ci luira, si, à l'aide des caractères propres à chacun, nous définissons d'abord les différents groupes compris

(1) Arist., c. xii, n. 22. Lect. XVI.
(2) C. xii, n. 23.
(3) C. xii, n. 24.

sous un genre ; par exemple, si, au lieu de définir la similitude en général, nous définissons celle des couleurs, celle des figures, et au lieu de l'acuité en général, celle de la voix. Et ainsi de suite, en remontant à ce qui est plus commun, et en prenant garde aux équivoques (1). »

Ainsi, pour tout résumer en un mot emprunté au docteur Commer : « La définition (et l'essence) s'obtient donc par une double voie. Ou descendre de l'universel aux particuliers, en traversant les espèces ordonnées et hiérarchisées, pour s'arrêter à la différence dernière, comme le sculpteur, trait à trait, passe du bloc de marbre brut à la statue. Ou monter des particuliers à l'universel, en voyant, par la comparaison de la chose à définir avec les autres, ce qu'elle a de commun et aussi de différent (2). »

Nous ne prétendons pas que ces procédés de définition et de recherche de l'essence soient plus poussés qu'une esquisse, mais il est telles esquisses dont les simples traits contiennent plus de pensée et en évoquent davantage que des tableaux surchargés. Et si l'on se rappelle et si l'on admet les deux grandes classes de sciences, sciences de l'abstrait, sciences du concret, ou, comme Taine les a nommées, sciences de construction, sciences d'expérience, peut-être conviendra-t-on sans peine que la première espèce de classification et de définition (les deux choses vont de pair), la méthode *synthétique*, se rapporte aux sciences de construction, et que la seconde espèce, la méthode *analytique*, se rapporte aux sciences d'expérience.

Les premières, en vertu de la simplicité de leur objet, ont vite dait de saisir les éléments simples et génériques, pour, de là, par une complication croissante, construire des espèces de plus en plus complexes. Elles sont le royaume de la classification et de la définition parfaites ; cette dernière, en particulier, y réalise son idéal : exprimer une essence par genre prochain et différence spécifique, en désignant par celle-ci et celui-là non seulement ses caractères réels, constitutifs et distinctifs, mais des caractères premiers et générateurs ; en ce sens « les définitions géomé-

(1) Arist., c. xiii, n. 25.
(2) D. Commer. *Logik*, p. 8.



triques sont des principes de connaissance, les définitions empiriques ne sont que des résumés (1) ».

Les sciences d'expérience ont devant elles des objets concrets, complexes infiniment. L'*a-priori* leur est interdit; c'est pas à pas, par l'observation minutieuse, la comparaison attentive qu'elles peuvent connaître les nombreux caractères dont se composent les objets de leur étude, saisir des ressemblances, de celles-ci en dégager d'autres plus simples, jusqu'aux unités-types.

Et c'est ainsi qu'Aristote a établi dans ses fondements et tracé dans ses lignes générales la définition, c'est-à-dire, pour lui, l'essence, c'est-à-dire enfin la première et plus importante des deux questions scientifiques ultimes : la question τί ἐστιν.

Fr. J.-D. Folghera,
des Frères Prêcheurs.

---

(1) Liard, *Définitions géométriques et définitions empiriques*, p. 176.

MATER DIVINÆ GRATIÆ (1)

TROISIÈME PARTIE

Le rôle de Marie
dans l'acquisition et la distribution des grâces.

I

LE RÔLE MULTIPLE DE MARIE DANS L'AFFAIRE DU SALUT

SA CAUSALITÉ EXEMPLAIRE

Pleine de vie divine pour elle-même, la Mère du genre humain surabonde de grâce pour nous : *Plena sibi, superplena nobis*. Il ne faut sans doute pas oublier qu'il est un médiateur unique de Dieu et des hommes, le Christ Jésus. Il pouvait seul égaler la réparation à l'offense, seul mériter et satisfaire en rigueur de justice pour toute la race déchue. C'est encore lui qui nous applique chaque jour par sa vertu propre les effets du salut. La pluie et la rosée se forment dans l'atmosphère, toute grâce et toute rosée céleste sont engendrées dans l'Humanité du Christ. Mais ce rôle principal n'exclut pas l'action universelle de Marie.

Le Sauveur pouvait assurément se passer de tout auxiliaire dans l'œuvre de la Rédemption ; il lui a plu, et c'était le plan éternel, que la Vierge lui fût associée en toutes choses. Après avoir reçu la vie physique par elle, il veut qu'elle l'enfante spirituellement dans les âmes ; elle sera la mère du corps mystique aussi bien que du

(1) Voir septembre-octobre 1903.

corps naturel. C'est elle donc qui doit donner la naissance à tous les frères de Jésus et c'est de sa plénitude, après celle du Seigneur, que nous devons tous être enrichis. De là cette proposition célèbre que toutes les grâces nous arrivent par la Sainte Vierge.

Cette doctrine, pour être tout à fait plausible, ne doit pas s'entendre uniquement de l'intercession actuelle, abstraction faite de la part que Marie a prise autrefois à l'affaire de la Rédemption : le rôle de notre Mère dans la distribution des grâces est la conséquence du rôle qu'elle a eu dans leur acquisition. Un même décret éternel ayant décidé à la fois l'Incarnation et la Maternité divine, le Christ et la Vierge sont inséparables dans l'œuvre du salut : leurs volontés sont unies dans un même consentement et un même concours, leurs opérations unies pour mériter et satisfaire, leurs prières et leur intercession unies encore aujourd'hui pour obtenir et distribuer la grâce. Ne perdons jamais de vue cette relation. Comme dans toutes nos églises nous devons réserver une place au Rédempteur et à sa Mère, au Saint-Sacrement et à la Sainte Vierge, ainsi faut-il, dans chaque mystère, apercevoir l'œuvre de Jésus et celle de Marie. L'oubli de cette vérité inspirait au B. Grignion de Montfort une plainte pieuse et éloquente : « Je me tourne un moment vers vous, ô mon Jésus, pour me plaindre amoureusement à votre Majesté de ce que la plupart des chrétiens, même les plus savants, ne savent pas la liaison nécessaire qui existe entre vous et votre sainte Mère (1). »

Si l'on veut exprimer exactement cette relation, il faudra dire que la Mère de grâce est cause secondaire partout où le Christ est cause principale. Nous aimons tout d'abord à contempler en Jésus notre idéal immaculé ; Marie est après lui le modèle de notre prédestination. Jésus est la cause méritoire qui nous obtient la grâce d'un droit de justice ; Marie est cause méritoire du titre de convenance et du droit d'amitié. Jésus a offert une satisfaction égale et même supérieure à tous les crimes de l'humanité ; Marie, sans payer la rançon adéquate, a satisfait à sa manière pour nos fautes. Jésus reste dans la gloire notre intercesseur officiel : ses plaies, dont il garde la trace, interpellent encore en notre faveur, et tout don céleste nous arrive par lui, de même que toute prière

(1) *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, édit. 1891, p. 42.

de l'Église est faite en son nom. Marie est après lui la toute-puissance qui supplie, et par laquelle doit monter toute prière et descendre toute grâce. Pour faire comprendre l'action universelle de Marie, il nous faut donc étudier sa causalité exemplaire, son pouvoir méritoire, son rôle satisfactoire, sa puissance d'intercession.

Et d'abord, considérons en elle l'idéal de notre prédestination éternelle. Le Verbe de Dieu est l'exemplaire de tous les êtres, lumière principale, foyer de toute splendeur, beauté première, idéal et cause de toute beauté. C'est en ce moule que tout était contenu dans l'éternité et c'est par lui que tout a été créé dans le temps. Brisés par la malice et la ruse du démon, Dieu nous a refaits par son Verbe, comme l'artiste se sert du même moule pour former son œuvre et pour la réparer (1). Le Christ est devenu en tout notre exemplaire. Il est prédestiné principalement à la filiation par nature, et c'est sur ce modèle que nous sommes appelés à devenir fils de Dieu par adoption. Un prédestiné est un choisi, et, puisque l'élection est un amour de préférence, le prédestiné est avant tout un bien-aimé. Dieu donc, en séparant ses élus de la masse commune, regardait son premier Bien-Aimé, le Christ-Sauveur, et il prenait modèle sur lui. En second lieu, Jésus est prédestiné à la gloire et aux biens surnaturels qui l'accompagnent; c'est à sa suite que nous sommes orientés vers la béatitude éternelle et tout ce qu'elle implique. Tous les élus doivent refléter ce suprême idéal, comme un cristal qui réfléchit les cieux. Il faut que le Père Éternel puisse reconnaître en ses bien-aimés les traits de Jésus, qu'il puisse dire : C'est ainsi qu'est mon Christ. Ils doivent faire revivre en eux son image et sa figure, et la prédestination consiste à nous donner cette conformité. *Prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui* (2).

Le Christ et Marie, nous l'avons mainte fois exposé, sont si bien associés dans le plan divin, il y a entre eux une telle ressemblance, que nous avons pu les appeler le miroir l'un de l'autre. Aussi bien Marie, au dire de saint Augustin, est le moule de Dieu, et par là même l'idéal de tous les frères de Jésus. Pour avoir droit à la gloire il faut être christ, et pour devenir christ il faut passer par le moule virginal qui est Marie. Dieu nous a formés aussi sur

(1) Cf. III P., q. 3, a. 8.
(2) *Rom.*, VIII, 29.



ce modèle et nous a prédestinés à reproduire en nous la figure radieuse et bénie de notre Mère.

Tel est bien l'enseignement traditionnel. Un pieux écrivain, Georges de Venise (1), appelle la Vierge la primicière de notre rédemption. On donnait le titre de primicier au notaire royal qui avait pour office d'inscrire les soldats sur les rôles, de sceller les tablettes des fonctionnaires et les décrets royaux. La Sainte Vierge est dans l'ordre surnaturel le premier notaire du grand Roi : non seulement elle est en tête des rôles éternels, mais elle est chargée d'inscrire tous les prédestinés et de sceller leurs noms au livre de l'élection. Il faut être marqué de son sceau et reproduire ses traits pour avoir place parmi les bien-aimés du Seigneur. Le B. Hugues de Saint-Cher va même plus loin, et il ne craint pas d'appeler la Mère de Jésus *librum vitæ*, le livre de vie (2). C'est en elle et par elle que Dieu a gravé le nom de ses préférés, de même qu'il a voulu former en elle et par elle le Christ, son premier élu. C'est dire que tous les saints sont formés à la ressemblance de la Vierge.

Nous pouvons adapter à notre sujet la gracieuse fiction d'Anastase le Sinaïte (3). Il représente le Père Eternel amenant les nations au Christ pour voir quel nom il leur imposerait. Dieu avait aussi Marie en vue en appelant ses élus, il était censé la consulter, lui amener les âmes, attendant qu'elle leur choisît un nom, et celui qu'elle donne est bien le titre qui leur convient. Les unes sont appelées brebis ou agneaux, parce qu'elles doivent être conformes à l'image de la Vierge : ce sont les bien-aimés, les choisis, l'armée de droite. Les autres, qui ne voudront pas réaliser leur idéal, sont appelées boucs, renards, loups ravisseurs : c'est le rebut de gauche, la foule des rejetés et des maudits.

Les écrivains de Marie disent encore qu'elle est le caractère des prédestinés. Les réprouvés se sont imprimé le signe de la bête ; ceux que Dieu préserve de la mort éternelle ont l'empreinte indélébile du Christ et portent la marque de sa Mère. Quiconque aura le caractère de la Vierge sera placé au nombre des choisis.

Le B. Grignion de Montfort a exposé cette doctrine en des pages très théologiques et très pieuses. Il représente Dieu le Fils disant à

(1) *Harmonia mundi*, cant. 2.
(2) *Comm. in Eccles.* XXV.
(3) *Hexameron*, lib. IX.

sa Mère : *In Israel hæreditare.* Ayez Israël pour héritage. « C'est comme s'il disait, Dieu mon Père m'a donné pour héritage toutes les nations de la terre, tous les hommes bons et mauvais, prédestinés et réprouvés. Je conduirai les uns par la verge d'or et les autres par la verge de fer; je serai le père et l'avocat des uns, le juste vengeur des autres, et le juge de tous; mais pour vous, ma chère Mère, vous n'aurez pour votre héritage et possession que les prédestinés, figurés par Israël; et, comme leur bonne mère, vous les enfanterez, les élèverez, et, comme leur souveraine, vous les conduirez, gouvernerez et défendrez (1). »

Toutes ces expressions tendent à faire comprendre comment la Mère de grâce est l'exemplaire de notre prédestination. De même que l'artiste contemple son idéal intérieur pour exécuter le chef-d'œuvre au dehors, Dieu regarde Marie pour produire ses élus; comme l'œuvre est l'imitation du modèle, les prédestinés sont l'imitation de l'auguste Vierge. Notre préoccupation sera donc de nous transfigurer en notre idéal, de graver en nous chacun de ses traits par la pratique de ses vertus, afin que nous puissions toujours reconnaître en nous cette figure chérie. Il nous est doux de penser que notre Mère nous aide dans ce travail, puisqu'elle nous a mérité et qu'elle nous distribue les grâces.

II

MARIE CAUSE MÉRITOIRE ET SATISFACTOIRE

On distingue dans les actes du juste une triple valeur : méritoire, satisfactoire, impétratoire. Le mérite donne droit et à la gloire éternelle dans la patrie et à l'augmentation de la grâce même ici-bas. La satisfaction a pour but de réparer l'outrage fait par le péché à la Majesté infinie, et elle est ainsi expiatoire ; ou bien de nous rendre favorable le Dieu offensé, et elle devient alors propitiatoire. On peut céder à d'autres ses satisfactions, comme l'ont fait tant de martyrs, le mérite est inaliénable ; les personnes

(1) *La vraie dévotion à la Sainte Vierge*, p. 19.

qui font le vœu héroïque abandonnent aux âmes souffrantes toute la valeur expiatoire de leurs bonnes œuvres, elles ne se dépouillent pas de leurs mérites. L'impétration est le pouvoir que possède le juste d'obtenir par la prière les grâces nécessaires au salut Elle peut s'étendre plus loin que l'efficacité méritoire : ainsi la persévérance finale échappe à la sphère du mérite, elle tombe sous le domaine de l'impétration, car elle est promise à tous ceux qui prient au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ avec les conditions requises.

Rappelons la distinction bien connue du mérite proprement dit, ou de condignité, et du mérite de convenance. Il y a mérite parfait, digne de sa récompense, *de condigno*, lorsque la valeur de l'œuvre égale la valeur de la rétribution, et que celle-ci est conférée à titre de justice. Le mérite de convenance s'appuie sur un droit d'amitié ; il appelle une récompense qui est affaire de libéralité, plutôt que d'obligation absolue.

En Jésus-Christ le mérite de condignité a toute la rigueur d'un droit de justice, car il procède tout entier du Sauveur ; chez nous, il n'a pas ces exigences, car il sort de la grâce, qui est déjà un bienfait divin, en sorte que le Seigneur, en couronnant nos mérites, couronne ses propres dons. Mais, vu la promesse ou le pacte de Dieu, vu la valeur de l'œuvre faite en état de grâce, il y a réellement proportion entre le mérite et la gloire. C'est pourquoi la vie éternelle est appelée une récompense (1), le salaire d'une journée de travail (2), une couronne de justice (3), une rétribution qui doit se faire d'après les œuvres (4), le paiement d'un labeur que la justice divine ne peut oublier (5).

Il est de foi que le juste peut, par les bonnes œuvres qu'il fait avec la grâce et le mérite de Jésus-Christ, obtenir d'un mérite réel l'augmentation de la grâce, la vie éternelle, la possession de cette félicité, s'il meurt dans l'amitié divine, et enfin l'augmenta-

(1) « *Merces* vestra copiosa est in cœlo. » MATTH., V, 12.

(2) « *Conventione* facta cum operariis ex *denario diurno.* » MATTH., XX, 2.

(3) « Reposita est mihi *corona justitiæ* quam reddet mihi dominus in illa die, *justus judex.* » II *Tim.*, IV, 8.

(4) « *Reddet* unicuique *secundum opera sua*, iis qui secundum patientiam boni operis gloriam quærunt, vitam æternam. » *Rom.*, II, 6-7.

(5) « Non enim injustus est Deus ut obliviscatur operis vestri. » *Heb.*, VI, 10.

tion de la gloire (1). Mais pouvons-nous mériter pour les autres d'un droit de condignité? Notre sphère méritoire ne s'étend pas plus loin que la touche divine qui nous est donnée pour notre propre sanctification ; le mérite s'épuise en nous tout entier. Pour l'appliquer à d'autres il faudrait être le chef surnaturel de l'humanité. Ce rôle n'appartient qu'à Jésus-Christ. Principe universel du salut, il devient notre justice en nous attribuant ses mérites, comme il est notre vie en nous donnant sa grâce.

La Sainte Vierge n'étant ni le chef de l'humanité ni la cause première du surnaturel, ayant elle-même reçu la grâce en prévision des mérites de son Fils, ne pouvait nous obtenir le salut d'un droit rigoureux de justice. Il lui restait cependant le mérite de convenance, ce droit d'amitié qui est souverain et efficace. C'est de cette sorte qu'elle a concouru à notre rédemption : *B. Virgo de congruo meruit quod Christus de condigno.* La Bienheureuse Vierge a mérité à titre de convenance tout ce que le Christ a mérité en rigueur de justice. C'est là un axiome admis communément par les théologiens (2). C'est que, en effet, la Mère est indissolublement associée au Fils dans toute l'économie de la réparation. Si Dieu sollicite son consentement avec tant de solennité, c'est une preuve qu'il a décrété de faire concourir sa volonté à notre salut. Le consentement de la Vierge, dit saint Thomas, était réclamé au nom du genre humain tout entier (3). Pourquoi cela? Le Verbe vient contracter une alliance immortelle avec notre nature, il lui faut une acceptation donnée au nom de la fiancée; et c'est à Marie que sont délégués ce devoir et cet honneur. De plus, la libre volonté de la première femme avait été la cause de notre mort; il faut, pour rétablir l'ordre et donner au bien sa complète revanche, que le salut nous vienne par la libre élection de la nouvelle Ève.

Dès que celle-ci aura prononcé le *fiat*, elle commencera sa mission et deviendra l'auxiliaire de Dieu. Notre destinée est, pour ainsi dire, à sa merci : c'est de son acceptation que dépend notre

(1) Conc. Trid., sess. VI, can. 32.

(2) Voir, entre autres, Vega, palæstra XXIX, certamen III ; le P. Lépicier, *Tractatus de Beatissima Virgine Maria*, p. 390.

(3) « Per Annunciationem expectabatur consensus Virginis, loco totius humanæ naturæ ». III P., q. 30, a. 1.



délivrance (1). A ce moment unique dans l'histoire des divines miséricordes, le Ciel considère l'humble fille de Nazareth, attend d'elle une parole. « Il ne veut pas qu'elle soit un simple canal d'une telle grâce, mais un instrument volontaire qui contribue à ce grand ouvrage, non seulement par ses excellentes dispositions, mais encore par un mouvement de sa volonté. C'est pourquoi le Père éternel lui envoie un ange pour lui proposer le mystère qui ne s'achèvera pas tant que Marie sera incertaine; si bien que ce grand ouvrage de l'Incarnation qui tient depuis tant de siècles toute la nature en attente, lorsque Dieu est résolu de l'accomplir, demeure encore en suspens, jusqu'à ce que la divine Vierge y ait consenti : tant il a été nécessaire aux hommes que Marie ait désiré leur salut (2) ».

Dès que les anges ont saisi sa réponse, ils entonnent tous d'une même voix, dit saint Laurent Justinien, l'hymne reconnaissant et triomphal : Béni soit le Seigneur, Dieu d'Israël, qui vient de visiter et de racheter son peuple (3).

Désormais la volonté de la Mère et celle du Fils n'en feront qu'une pour offrir à Dieu leur vie, leurs communes supplications et un même holocauste. Le Christ et Marie forment le couple réparateur, le Père céleste les considère toujours ensemble soit dans les scènes des mystères joyeux, soit dans la série douloureuse de la Passion. Il est naturel, dès lors, qu'ils aient eu un effet commun pour le salut du monde: *Cum Christo communem in salute mundi effectum obtinuit* (4); que la grâce dérive de tous les deux, quoique à un point de vue différent, que Marie obtienne du mérite de convenance ce qui revient au Christ à titre de justice.

La Mère des chrétiens est chargée de donner aux âmes cette vie surnaturelle qui part de l'éternité et qui rejaillit dans l'éternité. Elle ne la produit pas sans doute par sa vertu propre, puisque cette vie est une participation et un écoulement de la nature divine; ce sera au moins par voie de mérite. Elle est notre mère à tous, comme le Christ est le principe de tous nos biens; son effi-

(1) « Offertur tibi pretium salutis; statim liberabimur si consentis ». S. Bernard., homil. IV, super *Missus est*.

(2) Bossuet, Serm. *sur la dévot. à la S. V.*, premier point.

(3) Sermo *de Annunciatione*.

(4) Arnoldus Carnotensis, *De Laud. B. V.*

cacité doit atteindre tous ceux auxquels s'applique la causalité de son Fils, et sa maternité universelle exige que son mérite secondaire ou de convenance, s'étende à tout ce qui tombe sous le mérite premier et principal de Jésus-Christ.

Enfin, le respect que Dieu lui doit demande qu'elle soit exaucée en tous ses désirs. L'auteur de la grâce aperçoit en elle une dignité qui confine aux frontières du divin; des prières venant d'une personne qui le touche de si près sont comme des ordres pour lui. Elle veut pour nous, et d'un désir très ardent, les grâces du Seigneur; son excellence, sa dignité méritent que ces biens nous soient accordés. Dieu n'a à son égard aucun motif de refus : en elle pas l'ombre de l'imperfection, tout est pur, tout est beau; elle est le charme de Dieu, souverainement agréable au premier Amour. Associée à la vie et à la passion de Jésus-Christ, martyre avec lui, offrant avec lui des souffrances et des œuvres d'un tel héroïsme, elle est digne que la Trinité la regarde en même temps que Jésus, et que tout ce qui appartient à son Fils en rigueur de justice lui soit donné, à elle, par amitié. Nous retiendrons désormais comme incontestable le principe : *B. Virgo de congruo meruit quod Christus de condigno*. En Marie, le mérite de convenance est aussi étendu que le mérite de condignité en Jésus-Christ. Elle a obtenu la moitié du royaume céleste, elle est reine de miséricorde là où le Christ est roi de justice.

C'est en coopérant ainsi avec le Seigneur qu'elle est devenue son aide. « Le Seigneur, dit Richard de Saint-Laurent, a été avec Marie et Marie avec lui dans le même travail et la même œuvre de notre Rédemption. La Mère de miséricorde a aidé le Père des miséricordes dans l'affaire de notre salut. Il avait été dit dans le paradis terrestre : Il n'est pas bon que l'homme soit seul, faisons-lui une aide qui lui soit semblable. La première Ève ne fut pas une aide pour l'homme, mais plutôt une cause de ruine; celle-ci est vraiment l'aide du nouvel Adam (1). »

Le B. Hugues de Saint-Cher, à propos du psaume : *Celui qui habite dans le secours du Très-Haut*, explique très gracieusement comment ce secours et cette aide c'est la Vierge Marie (2).

Denis le Chartreux résume la tradition en affirmant que c'est

(1) Lib I. *De Laudib. Virg.*
(2) *Comm.* in psalm. XC.



par les prières et les mérites de la Vierge que la vertu et les fruits de la passion de Jésus-Christ sont appliqués aux hommes, que les apôtres furent remplis de l'Esprit-Saint (1).

Telle est l'universalité de son mérite; examinons maintenant son rôle dans l'ordre de la satisfaction.

Ici encore, nous rappellerons que Jésus-Christ seul peut offrir une réparation égale à l'offense du péché mortel. S'il s'agit d'une simple faute vénielle qui laisse intacte la vie de l'âme et ne blesse point la fin dernière, le juste peut avec le secours divin payer cette dette limitée. Mais la malice du péché mortel n'a pas de borne, puisqu'elle s'attaque à une majesté infinie; une telle injure ne se répare que moyennant une satisfaction infinie. Or, la valeur de la satisfaction, comme celle du mérite, provient de l'excellence de la personne, elle prend l'étendue et les proportions de cette dignité et ne devient infinie que par elle. C'est dire qu'il faut une personne d'une dignité infinie pour réparer un péché mortel autant que le réclament les exigences de la justice divine. Mais, supposé déjà les satisfactions plénières de Jésus-Christ, Marie a pu offrir pour toutes nos fautes une satisfaction de convenance. *B. Virgo satisfecit de congruo ubi Christus de condigno.* Ce second axiome est le corollaire du premier principe sur le mérite.

La satisfaction est toujours proportionnelle au mérite et à la grâce. Les trésors méritoires de Marie, augmentés sans interruption depuis l'instant de sa Conception immaculée jusqu'à l'heure de son bienheureux trépas, sont vraiment insondables. Il en est de même de ses richesses satisfactoires. Et, comme elle n'a jamais eu à expier pour elle-même, tous ses biens sont devenus notre héritage, et ils sont tombés dans le domaine de l'Église, qui nous les applique par les indulgences.

Remarquons que l'excellence de la personne en Marie relève singulièrement la valeur des actes. Cette maternité ineffable qui la porte si près de Dieu, lui forme, nous l'avons dit (2), une dignité d'un ordre à part, et tout ce qui procède d'une Mère de Dieu, mérites ou satisfactions, a une perfection qui ne se retrouvera jamais dans aucun des justes.

(1) *De Laud. B. V.*, lib. II et lib. IV.

(2) *Revue Thomiste*, t. XI, p. 310-312.

Souvenons-nous aussi qu'elle offre à la Trinité un sacrifice infiniment propitiatoire. L'acte sublime par excellence dans une vie toute tissue d'héroïsme fut le don de son Fils unique pour le salut du genre humain. Plus généreuse et plus forte qu'Abraham, elle renouvela constamment cette offrande : dès l'heure où l'enfant est né, d'une manière plus solennelle au jour de la Présentation au temple. La victime est déjà vouée à l'immolation, et voilà pourquoi dès ce moment le vieillard Siméon annonce la passion du Fils avec celle de la Mère. L'holocauste officiel et définitif se fait sur le Golgotha. On a pu dire que Marie fut prêtre au pied de la croix : elle achève ce sacrifice dont nous avons dit qu'il lui coûta toutes les douleurs de la nature et de la grâce. Elle-même, dit saint Bonaventure, offre pour nous ce Fils unique qui lui est incomparablement plus cher que sa propre vie (1). Elle est victime avec lui. Il y a là deux autels élevés par un même amour, deux innocentes victimes qui s'immolent mutuellement. C'est une pensée familière aux saints Docteurs; ils contemplent au Calvaire deux autels : l'un sur lequel le corps de Jésus, suspendu à la croix, est offert par la passion, l'autre sur lequel l'âme de la Vierge est transpercée par la compassion. Un glaive de douleur va du Fils à la Mère pour faire à tous deux une blessure de feu; les déchirements du Cœur de Jésus retentissent dans le Cœur de Marie pour revenir avec une force plus grande ébranler de nouveau l'âme d'où ils étaient partis.

Pour apprécier ce pouvoir satisfactoire, il faudrait bien comprendre ce que fut la compassion de la Sainte Vierge. Qu'on se rappelle ce que nous avons dit de son amour pour son Fils (2), que l'on considère son désir intense de procurer la gloire de Dieu et de sauver les âmes, ses indicibles angoisses à la vue des péchés du monde, à la pensée que tant d'ingrats refuseront de profiter de la Passion, et que tant de souffrances seront inutiles. Qui donc a jamais exploré la profondeur de la blessure que lui cause le fer mystérieux du Golgotha? La tribulation, dit saint Augustin (3),

(1) « Filium suum quem multo plus se amavit nobis dedit et pro nobis obtulit. » Serm. I. *de B. V.*

(2) Voir le numéro de mai 1903.

(3) *Epist.*, XIX.

était désignée sous le nom du glaive qui transperça, par la violence de la douleur, son âme maternelle. Ce que les clous et la lance produisaient sur la chaire du Christ, ajoute saint Bernard, l'amour maternel le faisait dans l'âme de la Vierge (1). Saint Laurent Justinien dit avec beaucoup de justesse que le Cœur de Marie fut le miroir très limpide de la passion du Christ (2). Tous les coups, toutes les blessures, toutes les douleurs du Fils sont représentées, reproduites, vécues à nouveau, senties à nouveau dans le cœur de la Mère. D'anciens auteurs expliquaient dans leur langage naïf et exquis, qu'entre le Christ et la Vierge il y a plus de sympathie qu'entre les deux yeux d'un même corps, qu'entre deux lyres dont l'une résonne dès que l'autre la vibré ; et que, ainsi, toutes les souffrances du Crucifié ont leur répercussion très vive dans l'âme compatissante qui est transpercée avec lui.

Comme Adam et Ève furent coopérateurs dans une même faute, le Christ et Marie sont associés dans une même passion et une même réparation. Tous les deux sont martyrs. Or, il est incomparablement plus grand et plus beau d'être martyr avec le Christ que d'être martyr pour lui : *Plus est esse commartyrem Christi quam esse martyrem Christi* (3). « Quelle qu'ait été la cruauté exercée sur les corps des martyrs, dit saint Anselme, elle était légère, ou plutôt elle n'était rien, comparée à la cruauté de la passion de Marie. Saint Bernardin de Sienne dit que la douleur de la Sainte Vierge a été si grande que, si elle était divisée et partagée entre toutes les créatures capables de souffrir, celles-ci périraient à l'instant. Un ange révéla à sainte Brigitte que, si Notre-Seigneur n'avait pas soutenu miraculeusement sa Mère, elle n'aurait pu conserver la vie pendant son martyre. Il serait facile de multiplier de semblables passages tirés tant des révélations des saints que des docteurs de l'Église (4). »

Marie a donc enduré pour nous sur le Calvaire, ces douleurs de l'enfantement dont elle fut préservée en donnant le jour à son divin Fils. La naissance que nous lui devons est une rançon qu'elle a payée avec ses larmes et ses souffrances. Oui, si elle est immolée

(1) *Sermo de Passione.*
(2) *De pugna triumphali Christi.*
(3) Guillelmus Abbas, *In Cantic.* III.
(4) Le P. Faber, *Le Pied de la Croix*, p. 9.

avec le Christ, elle satisfait avec lui ; martyre comme lui, elle est son aide dans l'œuvre rédemptrice. Tous les deux devant le Père Eternel, ils se partagent les rôles pour ce grand œuvre de la rédemption humaine ; ils établissent ensemble le testament inviolable de notre réconciliation. Marie s'immole au Christ en esprit, et intercède pour le salut du monde ; le Fils implore et obtient grâce pour nous ; le Père pardonne (1).

Je comprends que les Docteurs de l'Église appellent Marie la rédemption des captifs, le salut de tous les hommes (2) ; la mère et la réparatrice du genre humain (3) ; considérations et formules diverses qui aboutissent à la même conclusion : elle a expié pour nous, et elle peut faire valoir pour notre salut dans l'ordre de la satisfaction le droit souverain de convenance, partout où le Christ invoque le droit de justice : *Maria satisfecit de congruo ubi Christus de condigno.*

III

LE POUVOIR D'INTERCESSION — SI TOUTES LES GRACES, SANS EXCEPTION, NOUS VIENNENT PAR MARIE — LE SENTIMENT DES DOCTEURS ET DES THÉOLOGIENS

La doctrine catholique définie au concile de Trente (4) est que les saints une fois admis à régner avec le Christ dans le ciel offrent à Dieu leurs prières pour les hommes, qu'il nous est utile de les invoquer et de recourir à eux dans nos besoins. Jésus-Christ seul est l'intercesseur nécessaire et principal, mais ce n'est pas lui faire injure que de lui présenter nos requêtes par sa Mère ou ses amis. Comme tout mérite s'appuie sur ses mérites et toute expiation sur ses satisfactions infinies, ainsi aucune intercession n'a de va-

(1) « Dividunt coram Patre inter se Mater et Filius pietatis officia et miris allegationibus muniunt redemptionis humanæ negotium, et condunt inter se reconciliationis nostræ inviolabile testamentum. Maria Christo se spiritu immolat et pro mundi salute obsecrat, Filius impetrat, Pater condonat. » ARNOLDUS CARNOTENSIS, *De Laudib. B. V.*

(2) « Captivorum redemptio et omnium salus. » S. EPHREM, *Orat. ad Virg.*

(3) « Genitricem, reparatricem sæculi. » S. LAURENT. JUSTINIANUS, Sermo *De nativit. Virg.*

(4) Sess. XXV.

leur que par lui. Il est toujours implicitement invoqué, lors même que notre demande ne s'adresserait qu'à un saint. Aussi bien l'Eglise conclut-elle ses prières et ses oraisons par cette formule d'autant plus éloquente qu'elle est plus souvent répétée : Par Jésus-Christ, Notre-Seigneur.

Coopératrice du Christ pour l'acquisition des grâces, Marie doit lui rester unie pour la distribution de ces mêmes biens, car ce dernier rôle est une conséquence du premier. Pour simplifier la question, nous parlerons seulement du temps qui suivit l'Assomption glorieuse. Est-il vrai que toutes les grâces accordées depuis lors, ou qui seront accordées à l'humanité jusqu'à la fin des siècles, aient dû ou devront passer par les mains de notre Mère ? On peut concevoir plusieurs hypothèses. Ou bien on a prié explicitement la Sainte Vierge, et dans ce cas il est naturel que la faveur sollicitée nous soit venue par sa médiation. Ou bien on s'est adressé à quelqu'un des saints, lequel s'est fait notre intermédiaire auprès de la Reine, et ici encore c'est elle qui a obtenu la grâce; elle est toujours implicitement invoquée dans toute prière. Ou enfin le secours céleste nous a été conféré sans aucune demande de notre part, comme la première grâce, et les illuminations ou les inspirations qui, si souvent dans le cours de notre vie, préviennent l'intelligence et la volonté, ou comme ces mouvements pieux qui sont acceptés librement mais que nous n'avons pas sollicités. Même pour ces faveurs, nous admettons la médiation de Marie. Ce n'est pas d'une manière générale que la vie divine nous est communiquée par elle: chaque grâce en particulier et pour chacun des hommes, qu'elle soit l'aumône mendiée par nos prières, qu'elle soit le don prévenant accordé sans demande, est due à l'intercession actuelle de la Sainte Vierge ; même la grâce sacramentelle, car c'est la Mère de Dieu qui nous procure les ministres du sacrement et les dispositions pour recevoir avec fruit le rite sacré. C'est dans le sens le plus absolu que nous entendons notre thèse : aucune grâce, aucune sans exception, ne descend du ciel sur la terre sans avoir passé par les mains de Marie, c'est-à-dire par sa médiation actuelle.

Les Pères et les anciens théologiens, sans s'être posé la question en ces termes, ont laissé dans leurs écrits la substance de cet enseignement. Au XVII[e] siècle, Théophile Raynaud examine

ex professo cette opinion, qu'il appelle pieuse, mais qu'il n'adopte pas. Le jansénisme s'efforce de créer un courant contraire à cette croyance. Un savant du XVIIIe siècle, Muratori, la combat au nom de la dévotion bien réglée ; il est réfuté par saint Alphonse. Trombelli, qui a élevé pourtant un beau monument théologique à la gloire de Marie, n'ose pas embrasser ce sentiment; il semble plutôt se laisser émouvoir par les raisons contraires (1). Au XIXe siècle, qui fut le siècle de Marie, la croyance des âmes pieuses est devenue la doctrine à peu près commune des théologiens.

Avant de prouver notre proposition, il nous faut éclaircir une question préalable. Pour que Marie intercède dans chacun des cas et pour chacune des grâces, il faut qu'elle connaisse les prières, les besoins, les intérêts de tous et de chacun des hommes. Cette science, en jouit-elle ? Oui, croyons-nous, s'il s'agit des faveurs accordées depuis l'Assomption. C'est un principe, admis par tous les théologiens et qu'il n'est pas besoin de prouver pour le moment, que, au ciel, les bienheureux ont droit à la connaissance de tout ce qui peut les intéresser ici-bas à raison de leur office, de leur rôle, de leurs relations avec nous : tout cela fait partie de leur béatitude, et nous n'appellerions pas bonheur parfait un état qui ne rassasierait point des désirs si légitimes. Un fondateur d'ordre voit les luttes et les triomphes de sa famille spirituelle ; un père et une mère, les besoins de leurs enfants. Marie est mère pour tous les hommes d'une maternité très effective qui s'accomplit par la grâce. Il faut bien qu'elle connaisse tout ce qui a rapport à cette vie surnaturelle qu'elle est chargée de nous donner et d'entretenir : les actes bons qui la développent, les fautes qui la diminuent ou la détruisent, et par là même toutes nos pensées et tous nos désirs ; les dangers qui la menacent et les secours qui doivent la protéger, et par là même tous nos besoins, toutes nos tentations, toutes les grâces qui nous sont utiles ou nécessaires. Cette science universelle, très précise et très certaine, qui s'étend à chaque détail de notre destinée, est un apanage de la maternité divine, elle entre dans la notion même des droits et des devoirs que la Vierge a envers nous : tout cela l'intéresse, parce qu'elle est notre mère.

(1) Cf. MIGNE, *Summa aurea de laudibus Beatissimæ Virginis*, au commencement du tome IV.



Or, si elle voit nos nécessités, nul doute qu'elle puisse et veuille y porter remède. Il suffit à une mère de soupçonner les besoins de son enfant, pour qu'elle essaie de les soulager. Et, comme ici la prière est toujours efficace et les désirs toujours exaucés, nous en avons assez pour conclure que tous les secours surnaturels nous arrivent par cette intercession. Toute cette doctrine peut se résumer et se prouver en trois mots : Marie connaît toutes les grâces dont nous avons besoin, parce qu'elle est notre mère ; donc elle les demande, parce qu'elle est toute bonne ; donc elle les obtient, parce qu'elle est toute-puissante.

Tel est la pieuse croyance, que nous embrassons sans hésiter, tout en déclarant que les opinions sont libres sur ce point. Voyons quelle en est la valeur théologique. Cette proposition n'est pas nouvelle ; nous allons trouver dans les anciens docteurs le germe de cet enseignement.

« Personne, s'écrie saint Germain de Constantinople, ne reçoit les dons de Dieu que par vous, ô très pure ; à personne n'est accordée la grâce divine que par vous, ô très honorée ! (1) »

Saint Pierre Damien déclare que la Vierge tient en ses mains toutes les richesses des miséricordes divines : *In manibus tuis sunt thesauri miserationum Domini* (2). Dire qu'elle est la trésorière universelle, n'est-ce pas proclamer que toutes les grâces doivent passer par sa médiation ? Et il ne s'agit pas là d'une intercession restreinte comme celle des autres saints, car l'illustre docteur ajoute qu'à la Mère de Dieu seule est réservé un tel privilège : *Sola electa es cui gratia tanta concedatur*.

Saint Anselme, pour bien faire comprendre que Marie est invoquée implicitement dans toute prière et qu'aucun secours ne peut nous arriver sans son intervention, lui dit : « O Vierge, si vous gardez le silence, aucun autre saint ne peut ni prier ni nous aider ; dès que vous intercédez, les autres peuvent et prier et nous secourir (3). »

Mais c'est surtout saint Bernard qui a mis cette doctrine en lumière. « Dieu, dit-il, a déposé en Marie la plénitude de tout bien :

(1) Homil. *in S. M. Zonam*, n° 5.

(2) Serm. I. *De Nativit.*

(3) « Te tacente nullus orabit, nullus juvabit ; te orante omnes orabunt, omnes juvabunt. » Orat. 45 ad B. V.

tout ce que nous avons d'espérance, de grâce, de salut, dérive d'elle. Enlevez l'astre qui éclaire le monde, où donc est le jour? Enlevez Marie, l'étoile de la mer, de ce vaste et spacieux océan où s'agitent les humains, que reste-t-il ? Nous voilà enveloppés dans l'obscurité et l'ombre de la mort, dans les ténèbres les plus épaisses. Honorons donc Marie du plus profond de notre cœur, du plus intime de nos affections, de tous nos vœux, car tel est la volonté de Celui qui a voulu que nous ayons tout par Marie (1). » Et ailleurs : « Dieu a décrété que rien ne nous arriverait sans avoir passé par les mains de Marie : *Nihil nos habere voluit quod per Mariæ manus non transiret* (2). »

C'est à peu près dans les mêmes termes que s'exprime le B. Albert : La distributrice universelle de tous les biens. *Omnium bonitatum universaliter distributiva* (3).

Nous allons trouver dans saint Thomas le même enseignement : « La bienheureuse Vierge est appelée pleine de grâce, parce qu'elle répand cette vie divine sur tous les hommes : *quantum ad refusionem in omnes homines*. C'est déjà beaucoup de posséder la grâce qui suffit au salut d'un grand nombre d'âmes, c'est le degré suprême d'avoir la grâce qui suffit au salut de tout le genre humain. Tel est le privilège du Christ et de sa Mère. Dans *tout* péril vous pouvez obtenir d'elle le salut; pour *toute* œuvre de vertu vous pouvez avoir son secours. Elle dit elle-même dans l'Écriture (*Eccli.*, xxiv, 25) : En moi réside *toute* espérance de vie et de vertu (4). » Ainsi, d'après le Docteur Angélique, Marie *peut* nous obtenir tout secours pour pratiquer toute vertu, éviter tout péril, vaincre toute tentation, c'est-à-dire tout l'ensemble des biens surnaturels. Saint Thomas ne parle pas ici d'une puissance stérile ou indifférente, il sait trop bien que, pour la Mère des hommes, *pouvoir* c'est *faire*. Si elle *peut* nous procurer toutes les grâces, concluons que, en réalité, elle *veut* les obtenir et les obtient.

Voici le témoignage très explicite de saint Bernardin de Sienne : « Telle est l'économie des grâces qui descendent sur le genre humain : Dieu en est la source universelle, le Christ le médiateur

(1) Sermo *de Aquæductu*.
(2) Serm. 3 *in Vigil. Nativ. Domini*, num. 10.
(3) Q. Q. *Super Missus est*, q. XXIX.
(4) Comment. in Salutationem Angelicam.

universel, Marie la distributrice universelle. La Vierge, en effet, est le cou mystique de notre tête divine; c'est par cet organe que les dons célestes sont communiqués au reste du corps. Voilà pourquoi il est dit de Marie dans le Cantique (VII, 4) : « Votre cou est semblable à une tour d'ivoire (1). » Et ailleurs : « Marie a la beauté de la lune. » Elle dispense à ses amis la lumière de la divine sagesse et la rosée céleste. Aussi pouvons-nous dire avec saint Bernard : « Aucune grâce ne descend du ciel sur la terre sans passer par les mains de la glorieuse Vierge. » Et avec saint Jérôme : « La plénitude des grâces est dans le Christ comme dans la tête d'où toute grâce procède, en Marie comme dans le cou mystique qui transmet les énergies de la tête. » Voilà pourquoi Salomon disait de la Vierge en parlant au Christ : « Votre cou est semblable à une tour d'ivoire. De même que dans l'ordre physique les influences de la tête traversent, pour arriver aux membres, l'organe qui réunit la tête au corps, ainsi c'est par Marie que les énergies de la grâce descendent de la tête, le Christ, au corps spirituel, et en particulier aux amis et dévots de cette auguste Reine (2). » Gerson est du même avis : « O vous qui êtes la Mère de la grâce, la Vierge illustre par les mains de laquelle nous arrivent, au témoignage de saint Bernard, tous les biens qui nous sont accordés, vous qui êtes riche pour tous ceux qui vous invoquent, nous vous implorons en vous saluant, nous vous saluons en vous implorant (3). »

Suarez s'est fait le champion de cette doctrine (4); Véga l'enseigne expressément et l'appuie sur de nombreuses autorités (5). Contenson l'expose en un langage aussi pieux que théologique : « En prononçant cette parole : Voici votre mère, le Christ semble dire : De même que personne ne peut être sauvé que par le mérite de ma Croix, personne ne participe aux fruits de mon sang que par l'intercession de ma Mère. Celui-là seul sera regardé comme le fils de mes douleurs qui aura Marie pour mère. Mes blessures sont des sources éternelles de grâce, elles restent toujours ouvertes; mais ces flots n'arrivent aux âmes qu'en suivant le

(1) Serm. 10 *in Quadragesimali*.
(2) *De glorioso nomine Virginis Mariæ*.
(3) Sermo *in Cœna Domini*.
(4) *De Mysteriis Vitæ Christi*, d. 23, sect. 3, § 5.
(5) *Theol. Mariana*, palæstra XXIX, certamen IV.

conduit et le canal qui est Marie. On m'invoque en vain comme père si on ne veut pas honorer Marie comme mère (1). » — « Cherchons donc la grâce, mais par la Sainte Vierge, car telle est la volonté de Dieu : il a décrété que tout don nous arriverait par Marie, et il a déposé en elle la plénitude de tout bien (2). » — « La Vierge est appelée le complément de la Trinité pour diverses raisons, et l'un de ces motifs, c'est que tous les bienfaits qui dérivent de la Trinité sur nous doivent nous être appliqués par les prières de la Mère de Dieu. De là cette expression que les Pères aiment à employer : Marie veine de la Trinité, veine du salut. Comme le sang, qui est la vie de la chair circule par les veines, la grâce, vie de l'âme, descend et remonte par Marie. » Saint Bernard (serm. 98) a résumé admirablement cette doctrine : « La Vierge, dit-il, a su se faire tout à tous, aux sages et aux insensés, se constituant leur volontaire débitrice par son abondante charité. A tous elle ouvre le sein de sa miséricorde, afin que tous reçoivent de sa plénitude : les captifs, la délivrance ; les malades, la guérison ; les affligés, la consolation ; les pécheurs, le pardon ; les justes, la grâce ; les anges, la joie ; à la Trinité tout entière elle donne une gloire nouvelle, à la personne du Fils la chair de l'humanité. De la sorte, aucun n'échappe à sa douce chaleur. Puis donc que cette plénitude s'épanche sur toutes choses, la Vierge est appelée à bon droit le complément de la Trinité (3). »

Ecoutons maintenant le B. Grignion de Montfort (4) : « Dieu le Fils a communiqué à sa Mère tout ce qu'il a acquis par sa vie et sa mort, ses mérites infinis et ses vertus admirables, et il l'a faite trésorière de tout ce que son Père lui a donné en héritage ; c'est par elle qu'il applique ses mérites à ses membres, qu'il communique ses vertus et distribue ses grâces. C'est son canal mystérieux, c'est son aqueduc, par où il fait passer doucement et abondamment ses miséricordes.

« Dieu le Saint-Esprit a communiqué à Marie, sa fidèle épouse, ses dons ineffables, et il l'a choisie pour la dispensatrice de tout ce qu'il possède : en sorte qu'elle distribue à qui elle veut, autant

(1) *Theol. Mentis et Cordis*, lib. X, dissert. IV, cap. I, *quartus excessus*.
(2) *Ibid.*, dissert. VI, cap. I, *reflexio, in fine*.
(3) *Ibid.*, dissert. VI, cap. II, speculat. II, circa finem.
(4) *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, première partie, ch. Iᵉʳ.

qu'elle veut, comme elle veut et tant qu'elle veut, *tous ses dons et toutes ses grâces, et il ne se fait aucun don céleste qui ne passe par ses mains virginales*. Car telle est la volonté de Dieu, qui a voulu que nous ayons tout par Marie. »

Bossuet va nous résumer à sa grande manière cette haute théologie : « Dieu ayant une fois voulu nous donner Jésus-Christ par la Sainte Vierge, les dons de Dieu sont sans repentance (1), et cet ordre ne change plus. Il est et sera toujours véritable, qu'ayant reçu par sa charité le principe universel de la grâce, *nous en recevions encore par son entremise les diverses applications dans tous les états différents qui composent la vie chrétienne*. Sa charité maternelle ayant tant contribué à notre salut dans le mystère de l'Incarnation, qui est le principe universel de la grâce, *elle y contribuera éternellement dans toutes les autres opérations, qui n'en sont que des dépendances* (2). »

Saint Alphonse a traité longuement, dans *Les gloires de Marie* (3), cette question, qui lui est particulièrement chère, et il a répondu aux attaques dirigées contre une si pieuse et si solide doctrine.

De nos jours ce sentiment est devenu commun. Qu'il suffise de citer le P. Petitalot (4), M. Sauvé (5), le P. de la Broise (6), le P. Lépicier (7), le P. Terrien, lequel donne la liste complète des partisans de la pieuse croyance (8).

Il nous reste à prouver notre thèse par l'enseignement de l'Eglise et les raisons de la théologie.

(*A suivre.*)

Fr. Edouard Hugon,
O. P.

(1) *Rom.*, xi, 29.
(2) Edition Lebarq, t. V, p. 609.
(3) Première partie, ch. v, et deuxième partie, discours 5.
(4) *La Vierge Mère*, chap. xvi.
(5) *Jésus intime*, t. III, p. 284.
(6) *Etudes* publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus, mai 1896.
(7) *Tractatus de Beatissima Virgine Maria*, p. 404 et seqq.
(8) *La Mère des hommes*, liv. VII, ch. iii, iv. — Voir aussi dans les *Etudes*, 5 mars 1903, un article du P. Bainvel sur ce même sujet. Ce travail a depuis paru en brochure.



LA VIE SCIENTIFIQUE

LES EXPLICATIONS DE M. L'ABBÉ LOISY

Autour d'un petit livre. Sous ce titre M. l'abbé Loisy vient de publier un nouveau « petit livre », destiné à expliquer le premier, *l'Évangile et l'Église*, mais dont on pourrait dire, dont on a dit déjà, que s'il « explique » le cas du premier, il l'aggrave. Nous devons à nos lecteurs de leur faire connaître ces explications, après leur avoir traduit, ici même, l'exposé qui les a motivées (1).

* * *

M. l'abbé Loisy se défend, d'abord, — dans une préface où ne laisse pas que de percer, avec le ton d'une ironie plutôt amère, un certain dépit mêlé de tristesse en voyant que si peu d'esprits parmi les catholiques sont aptes à le comprendre, — d'avoir voulu en quoi que ce soit troubler la foi des fidèles par l'exposé de ce qui n'était pas « un système de doctrine théologique », mais simplement « un modeste essai de construction historique ». Retenons bien ces deux mots. Ils contiennent toutes les explications de M. l'abbé Loisy. Il ne sortira pas de là. S'il a parlé comme il l'a fait dans le « méchant petit livre », c'est qu'il faisait office d'historien et de critique, nullement de théologien ou de docteur. On lui a reproché de nier l'autorité de l'Église, la divinité du Christ, le mystère de la Rédemption, l'existence des sacrements. Mais, outre que pour nier tous ces points de « doctrine » il eût fallu qu'il « enseigne », et qu'il n'entendait rien enseigner du tout à leur sujet, il les niait si peu qu'il les tenait pour un « fait », pour ce qu'on pourrait appeler le fait ecclésiastique. Et tout son dessein était précisément d'étudier, non pas au point de vue doctrinal ou de foi, mais dans l'histoire, *le rapport qui unit ces deux faits : le fait évangélique et le fait ecclésiastique.* Dans le fait ecclésiastique, tel qu'il apparaît aujourd'hui, nous voyons une hiérarchie, des dogmes, un culte déterminés. Quel rapport y a-t-il, dans l'histoire, entre cette hiérarchie, ces dogmes, ce culte, et *le fait évangélique* tel que nous le révèlent les documents étudiés non pas comme *instruments de doctrine*, mais comme *pièces d'histoire*. Le fait

(1) Cf. *Revue Thomiste*, mars-avril 1903 : Le livre de M. l'abbé Loisy.

ecclésiastique est-il *à côté* du fait évangélique, comme le veulent les protestants, ou plutôt n'en est-il pas *la suite* logique et nécessaire ? Telle était la question, l'unique question posée dans le petit livre. Et parce que cette question n'était pas une question de « doctrine » ou de foi, mais simplement une question d'histoire, parce que en la traitant, on ne considérait pas les Livres saints ou les documents évangéliques commme documents « ecclésiastiques » ou livres d'enseignement religieux, mais uniquement comme documents historiques, l'auteur du petit livre « n'avait pas vu et il ne voit pas encore ce qu'auraient signifié, en tête de ce travail, le suffrage d'un censeur théologique et l'approbation d'un évêque ». Ceci dit pour justifier le petit livre d'avoir paru sans l'*Imprimatur* du Cardinal-Archevêque de Paris, motif allégué dans l'ordonnance de prohibition et de condamnation. « Il s'était borné à exposer l'état et la signification des témoignages, s'occupant de ce qui est matière d'histoire, réservant ce qui est matière de foi. » — Pour un auteur qui ne pèche pas par excès de sympathie à l'endroit des distinctions subtiles et de la scolastique, on avouera que la distinction précitée ne manque pas d'une certaine saveur. Nous ne ferons pas à M. l'abbé Loisy, malgré qu'il s'en défende, l'injure de supposer qu'il n'a pas vu et qu'il ne voit pas encore que les dépositaires et les gardiens de la foi n'aient pas le droit de connaître d'un livre quelconque — fût-il d'ailleurs d'un homme très savant, — quand ce livre traite, serait-ce au seul point de vue historique, de « l'état » et de « la signification » des « témoignages » qui portent notre foi. Et si M. Loisy pensait qu'en effet l'*histoire évangélique*, de quelque façon qu'on l'entende au point de vue historique, n'est d'aucune importance au sujet de *la foi*, nous lui demanderions si lui-même, quand il a écrit le premier petit livre, et aussi le second, n'avait pas précisément pour but de « rassurer la foi des catholiques sur l'*autorité des Ecritures*, en leur faisant connaître ce qu'est la Bible et quel genre de vérité nous devons lui attribuer » ; de « rassurer cette foi sur l'*autorité de la Tradition*, en découvrant au croyant la puissante vitalité de la doctrine et la possibilité de son progrès » ; de « rassurer la foi sur la *divinité du Christ*, en interprétant l'Évangile et les documents de l'antiquité ecclésiastique selon les règles que l'on a maintenant coutume d'appliquer à tous les textes humains, et en tenant compte du mouvement de la pensée contemporaine dans l'ordre philosophique » ; de « rassurer la foi sur la question de la *rédemption et du salut*, en cherchant derrière les formules et même les idées antiques, le principe d'éternelle vérité qu'elles recouvrent, une interprétation du fait religieux dans l'humanité, une idée intelligible du rôle qui appartient au Christ dans la révélation de Dieu et la régénération morale de l'homme » ; de « rassurer la foi touchant la *résurrection du Sauveur et sa présence eucharistique*, en pénétrant davantage le mystère du Christ immortel, vivant en Dieu et

dans son œuvre » ; de « rassurer la foi touchant l'*institution divine de la papauté romaine et de l'épiscopat*, en déterminant leur place traditionnelle et leur raison d'être permanente dans l'Église du Christ » (p. XXVII, XXIX). Nous ne doutons pas que M. Loisy n'estime avoir admirablement et de la façon la plus utile à nos contemporains « rassuré la foi catholique » sur tous ces divers points. Mais qu'il ne voie pas « ce qu'auraient signifié, en tête de ce travail, le suffrage d'un censeur théologique et l'approbation d'un évêque », c'est par trop de modestie, ou de défiance, à l'endroit de ses lumières, et nous ne pouvons croire que le « répertoire de ses connaissances » soit aussi « chétif ».

I

Le nouveau petit livre est conçu sous forme de « lettres ». La première est adressée à un « Curé-doyen ». Elle a pour but d'expliquer l'origine et l'objet du petit livre (le premier). Nous les connaissions déjà un peu. Et nous savions, ce que M. Loisy nous rappelle (ou plutôt rappelle au « Curé-doyen »), que c'était dans la fréquentation de M. Harnack et des critiques rationalistes qu'il avait puisé et le dessein et l'objet de son petit livre. Il avait vu là qu'on expliquait étrangement le rapport qui existe entre le fait évangélique et le fait ecclésiastique. Le second serait la négation du premier. Il s'est proposé de reprendre la question. Mais à la différence de ces « thélogiens catholiques » qui, n'étant plus de leur temps, s'imaginent pouvoir encore justifier le fait ecclésiastique en le supposant « formellement contenu » dans le fait évangélique, l'auteur du petit livre tentait un « modeste essai » de justification en supposant, chose pour lui désormais évidente, que le fait évangélique n'a à peu près rien (n'a même *rien du tout*, si on l'entend du contenu formel) du fait ecclésiastique actuel : hiérarchie, dogme, culte. On a prétendu que « le petit livre était une œuvre de scepticisme et de mort » ; il était au contraire « une œuvre d'espérance et de vie ». « A peine avait-il un regard pour ce qui décline et s'en va, pour des choses qui ne sont ni l'Évangile, ni le catholicisme, à savoir la fausse apologétique (entendez l'apologétique traditionnelle, sans en excepter celle des Pères) de la Bible, les vies de Notre-Seigneur qui ne sont pas des histoires de Jésus (Ernest Renan avait apparemment mieux saisi la vraie physionomie historique de Jésus que ne l'a fait le P. Didon), l'Église politique, la superstition de la formule, le mécanisme rituel. Ce qu'il contemplait, ce qu'il montrait vivant dans le passé bien compris, et impérissable dans l'avenir que tout croyant sincère doit préparer, c'était la Bible, œuvre

divine dont une critique respectueuse (c'est ainsi qu'on nomme la nouvelle méthode, si conforme, d'ailleurs, comme procédés, à la méthode des hypercritiques protestants) pénètre le secret et révélera de plus en plus la grandeur; c'était le Christ, dans la simplicité de son existence terrestre où étaient cachés (si bien cachés que nul ne les pouvait soupçonner) les trésors de la Divinité, et dans la puissance infinie de son action permanente, où ces trésors viennent successivement au jour (ce n'est que dans la *foi de ses fidèles*, nullement dans l'*histoire de sa vie*, que le Christ est Dieu, qu'il a institué l'Église, formulé une doctrine, institué des sacrements); c'était l'Église catholique et romaine, cité spirituelle, patrie des âmes, foyer perpétuel de vérité, de justice et de sainteté (mais venue en dehors des prévisions du Christ de l'histoire); c'était la foi des siècles, toujours la même et toujours nouvelle, et sachant se reconnaître dans tout ce qui est vrai (mais au sujet de laquelle le Christ vivant sur la terre n'avait absolument rien formulé, sauf sur l'avènement prochain de la société des élus, en quoi d'ailleurs il s'était trompé); c'était l'immense vie du culte chrétien, qu'anime l'esprit de Jésus (mais que le Jésus de l'histoire n'avait même pas soupçonné). Le petit livre était, malgré ses défauts, et dans son aridité didactique, un hommage au Christ-Dieu, et à l'Église, corps vivant du Christ immortel » (p. 21, 22); hommage vraiment exquis, selon que déjà on a pu l'entrevoir et que nous le montrent mieux encore les lettres qui vont suivre.

II

La seconde lettre du petit livre est adressée à un « Cardinal ». Elle porte sur « la question biblique ». L'auteur y déclare à ce « Cardinal » que « toutes les gloires de la congrégation restaurée au XIXe siècle, sous le nom d'Oratoire (et chacun sait que Son Éminence le cardinal Perraud en fait partie et en a même été le supérieur jusqu'à ces dernières années) par le P. Pététot, pâlissent devant la haute et sereine figure de l'ex-oratorien Richard Simon (dont les livres sont d'ailleurs encore à l'Index), le père de la critique biblique et la victime du grand Bossuet ». Son Éminence le cardinal Perraud avait eu le tort de s'autoriser de Bossuet, dans sa lettre à M. C. publiée dans l'*Univers* du 6 février 1903, où il apprécie, selon qu'il l'estime nécessaire, le livre de M. Loisy. M. Loisy lui rappelle, en termes discrets, que « Bossuet a opposé, surtout, à Richard Simon des phrases éloquentes » tandis que « Richard Simon s'appuyait sur les faits; et maintenant que les faits entrevus par le critique sont mieux

connus, les phrases de l'évêque de Meaux, toujours aussi sonores, semblent de plus en plus vides » (p. 23, 24). Comme preuve de son assertion, et « pour se conformer au goût de son Éminence », M. l'abbé Loisy cite une page de Bossuet (*Discours sur l'histoire universelle*, ch. XXVII, de la 2e partie) où il est dit que « Dieu a toujours gardé cet ordre admirable, de faire écrire les choses dans le temps qu'elles étaient arrivées, ou que la mémoire en était récente » ; que « c'est ainsi que s'est formé le corps des Écritures Saintes tant de l'Ancien que du Nouveau Testament : Écritures qu'on a regardées, dès leur origine, comme véritables en tout, comme données de Dieu même, et qu'on a aussi conservées avec tant de religion, qu'on n'a pas cru pouvoir sans impiété y altérer une seule lettre ». M. l'abbé Loisy ajoute qu' « au risque de scandaliser » Son Éminence, il « n'hésite pas à dire que cette belle thèse ne tient pas debout et qu'il faut du moins en rabattre beaucoup sur les garanties que présente à l'historien la transmission des textes, l'origine des livres et la représentation des choses » (p. 25, 26).

En effet, l' « intégrité » des textes bibliques est chose si contestable que les « critiques » ont « sous les yeux et dans la main » les « témoignages innombrables » qui attestent « les modifications variées et plus ou moins profondes que les textes n'ont cessé de subir depuis le commencement ». — Comment nier que ce ne soit vraiment très mal à Bossuet d'avoir ignoré qu'il y eût des « variantes » dans les divers textes de la Bible?

« La question d'authenticité pour les livres semble plus inquiétante que la question d'intégrité pour les textes. En réalité, les deux se touchent, et l'on passe presque insensiblement de la critique du texte à la critique du livre, à ce qu'on appelle la haute critique. Bossuet se figurait l'activité littéraire de Moïse, d'Isaïe, des évangélistes, d'après la sienne propre, chaque écrivain étant censé avoir produit, sous l'inspiration divine, une œuvre personnelle et définitive, que la pieuse postérité » conservait ensuite « comme un héritage précieux », sans « y altérer une seule lettre ». Richard Simon avait fort bien vu qu'il n'en était rien et que les livres de l'Ancien Testament, notamment le Pentateuque, n'*étaient pas l'œuvre d'individus*, mais de *générations successives* qui *enrichissaient* et *retourhaient* les anciennes Écriture en les copiant. Ces libres procédés n'étaient pas encore tombés en désuétude aux appproches de l'ère chrétienne, et l'on peut dire même que *les Évangiles synoptiques ont été composés à peu près de la même façon que les livres historiques de l'Ancien Testament*. L'époque où le texte de tels livres a été relativement fixé est aussi celle où l'on peut dire que les ouvrages ont été définitivement composés. Ce sont là « des faits qui sont évidents pour les hommes sans parti pris » (p. 31, 33). « Il est des hypothèses qui *ne résistent pas à l'examen critique*

des Livres saints ; par exemple, l'unité originelle et l'authenticité mosaïque du Pentateuque, l'unité du livre d'Isaïe, la composition intégrale du premier Évangile par un apôtre, le caractère strictement historique de l'Évangile selon saint Jean » (p. 36).

S'agit-il de l'interprétation des choses? « Le critique impartial trouvera que l'histoire de la nation israélite se ramène à *une suite d'événements vulgaires* dans la vie des peuples, et à l'*action d'hommes religieux* dont le caractère n'a rien de commun, le tout, faits et hommes, concourant à une œuvre plus grande qu'eux, c'est à savoir la *religion monothéiste.* » De même pour l'Évangile, et pour tous les écrits du Nouveau Testament. « On s'est accoutumé à y retrouver toute la doctrine et toute la vie de l'Église, sans s'apercevoir que le *catholicisme est dérivé seulement* de l'Évangile par un long travail de l'histoire et de la pensée chrétiennes. L'esprit du Christ a dominé cette grande œuvre ; *mais l'Évangile n'en contenait que le germe initial* » (p. 47).

Avant de clore cette seconde lettre, M. l'abbé Loisy ajoute « quelques considérations sur un sujet devant lequel nos exégètes prennent un air circonspect, et que le grand Bossuet n'a point traité », il veut dire « l'autonomie nécessaire de la critique biblique ». Il faut distinguer une double exégèse : « l'exégèse théologique et pastorale et l'exégèse scientifique et historique ». La première a pour but « d'enseigner, au moyen de la Bible, la foi et la morale catholiques » ; la seconde « est la détermination des faits et du sens primitif des textes ». M. Loisy veut pour cette exégèse une autonomie absolue. Le théologien peut avoir besoin du critique, mais le critique n'a aucunement besoin du théologien. Bien plus, le théologien ne peut que nuire au critique en l'influençant d'une manière très fâcheuse dans son travail. Le théologien, en effet, doit tenir compte des données de la foi et s'appliquer à exclure ce qui paraîtrait en opposition avec ces données. Il faudra donc qu'il « explique » les textes, si les textes paraissent contredire sa foi. Et dès lors, nous n'avons plus qu'un texte commenté; nous n'avons plus le sens primitif, naturel, original. Aussi bien, « si le théologien veut imposer ses explications au critique et l'obliger à les prendre *comme sens original* du texte, le critique ne pourra que se dérober aux injonctions du théologien, qui lui demande, inconsciemment, de proclamer *vrai* ce qui, au point de vue de l'histoire, est *faux* » (p. 34). « Il est *inconcevable* que la critique puisse suivre à l'égard de l'Écriture une méthode différente de celle qu'elle applique aux autres documents de l'antiquité ; que ses conclusions puissent lui être dictées d'avance, et qu'elle puisse être moralement contrainte à voir dans les textes autre chose que ce qu'ils contiennent, à leur *supposer un caractère* et *des garanties* autres que ceux qu'ils présentent d'eux-mêmes à l'observateur impartial » (p. 57).

De telle sorte qu'il peut être certain, d'une certitude absolue puisque ce peut être de foi, que tel livre est divin, que, par conséquent, il ne contient pas d'erreur, que s'il contient un passage qui paraisse en contredire un autre, ou contredire une vérité quelconque d'ordre divin ou humain, ce passage doit être lu avec précaution, sous peine de l'entendre dans un sens qui évidemment ne serait plus le sens naturel, primitif, original ; et lorsque le théologien ou le croyant qui, seul, peut connaître ce *caractère* ou cette *garantie* absolument propre au livre à expliquer, lorsque ce théologien vient avertir le critique et le prémunir contre une interprétation, d'ailleurs vraisemblable peut-être et qui pourrait être vraie, s'il s'agissait de tout autre livre que d'un livre divin, — ce théologien violente la conscience du critique : il lui « demande, inconsciemment, de proclamer *vrai* ce qui, au témoignage de l'histoire, est *faux* ». Assurément, M. Loisy a raison de dire que « le grand Bossuet » n'avait point « traité » un pareil sujet. Mais nous ne nous étonnerons plus que M. Loisy qui a « traité » ce sujet ainsi qu'on vient de le voir, trouve dans l'Ecriture les merveilleuses nouveautés d'*ordre historique*, que nul exégète catholique, en effet, n'y avait soupçonnées jusqu'à nos jours.

III

La troisième lettre est adressée à un « Évêque ». Elle a pour objet « la critique des Évangiles et spécialement l'Évangile de saint Jean ». L'auteur se propose de voir « jusqu'à quel point les évangiles synoptiques sont des livres d'histoire, et dans quelles conditions se présente à nous l'Évangile selon saint Jean ». Mais avant de commencer, il reprend, pour la centième fois (et ce ne sera pas la dernière), sa distinction favorite du commentaire historique et du commentaire doctrinal. Pour le premier, il revendique une absolue liberté, et il n'admet la direction ou le contrôle de l'Église que pour le second. « L'enseignement actuel de l'Église, qui est la règle du théologien et du prédicateur catholiques, se distingue du sens historique de l'Écriture. Cet enseignement, si on le prend dans son ensemble, n'est même pas renfermé dans la Bible comme la conclusion d'un raisonnement est contenue dans les prémisses. La doctrine catholique est l'expression intellectuelle d'un développement vivant, non la simple explication d'un vieux texte (aussi nous allons voir comme M. Loisy se met à son aise avec ce « vieux texte » sans pourtant vouloir rien laisser de la « doctrine catholique »), ni l'élaboration purement logique d'un ancien symbole. Elle correspond substantiellement à la doctrine évangélique, comme celle-ci correspond substantiellement à la foi des prophètes ; *mais*

elle n'en est pas que l'expression étudiée; le *lien* qui l'y rattache est un lien *vital*, moyennant lequel toutes les formes essentielles de la pensée ecclésiastique procèdent d'un *même principe* que les formes essentielles de la pensée évangélique et se dégagent de celle-ci comme un effort pour atteindre, dans des conditions différentes, à la représentation du même objet vivant et diversement exprimé, Dieu, l'homme et sa destinée, l'économie du salut » (p. 65). Et cela veut dire que l'Eglise aujourd'hui ne voit plus « Dieu, l'homme et sa destinée, l'économie du salut », comme les voyaient le Christ ou ses apôtres. Non seulement elle ne les voit plus comme eux, mais sa manière de les voir, ou ce qu'elle en voit, n'était pas contenu dans ce qu'en voyaient les apôtres et le Christ, ni formellement, ni même « comme la conclusion d'un raisonnement est contenue dans les prémisses ».

Venant ensuite à la discussion critique des synoptiques, M. Loisy affirme que « ce n'est certainement pas l'apôtre Matthieu qui a combiné les discours et les récits qui constituent notre premier évangile » et que « le rédacteur qui a procédé à cette compilation n'a pas écrit avant l'an 70 ». Il ajoute que « le fait de la compilation semble exclure l'origine apostolique ». « Luc non plus n'a pas dû écrire avant l'an 70 ; l'évangéliste vivait après la ruine de Jérusalem dont il décrit le siège. » (Nous avons là une application du système de M. Loisy. Le théologien sait que la description du siège est une *prophétie* de Jésus ; et si c'est une prophétie de Jésus, il n'est nullement besoin d'attendre après l'événement pour que l'évangéliste ait pu la relater. Mais la prophétie est objet de foi ; elle n'est pas objet d'histoire. Le critique ne la saurait connaître. Et donc, pour le critique, *il est évident* que Luc a écrit après l'an 70. L'admirable méthode ! et quels beaux résultats elle nous promet pour assurer le triomphe de la « vérité » !) Quant à « Marc, s'il est primitif relativement aux deux autres synoptiques, il n'est point tel absolument : source par rapport à ceux-ci, il a eu lui-même des sources ; c'est une œuvre composite ». Du reste, et par voie de conséquence, les synoptiques étant ce que nous venons de dire, ne peuvent nous renseigner qu'imparfaitement sur l'histoire de Jésus. Ils en sont déjà l' « interprétation ». S'il ne tient compte de cela, l'historien « ne percevra dans les Évangiles qu'un ensemble confus d'idées parfois incohérentes et de faits dont la réalité se confondra avec la leçon que les évangélistes ont voulu en déduire » (p. 83). « Ni les prédicateurs chrétiens, ni les évangélistes n'avaient souci de l'exactitude historique ; ils visaient à produire la foi, et ils interprétaient l'Évangile en le racontant. » Les synoptiques sont déjà « l'aboutissant d'une évolution », de l'évolution « de la tradition didactique et littéraire ».

S'il en est ainsi des synoptiques, et si, pour la critique, ils ne sont déjà

plus l'*histoire de Jésus*, que ne faudra-t-il pas dire du quatrième Évangile ! M. Loisy qui « inclinait » autrefois à « admettre l'origine apostolique de cet Évangile », « croit voir de plus en plus sûrement que l'auteur, quel qu'il ait été, n'écrivait pas d'après ses souvenirs, mais qu'il avait conçu et rédigé une interprétation théologique et mystique de l'Évangile » (p. 86). « Les récits de Jean ne sont pas une histoire, mais une contemplation mystique de l'Évangile ; ses discours sont des méditations théologiques sur le mystère du salut » (p. 93). Les synoptiques seuls ont gardé l'image historique de Jésus (et encore *interprétée !*) et de son enseignement ; le quatrième Évangile ne raconte pas réellement la vie du Christ et il appartient au développement de la christologie » (p. 94). « Le temps n'est pas encore venu où l'on se résoudra à voir dans l'auteur du quatrième Évangile le premier et le plus grand des mystiques chrétiens, non le dernier des historiens de Jésus. Mais tant qu'on n'aura pas pris ce parti, les sept sceaux de l'Apocalypse resteront posés sur l'*Évangile spirituel.* » D'aucuns trouveront sans doute que M. Loisy s'avance beaucoup en parlant ainsi. Et si l'Église venait à définir, un de ces jours, que le quatrième évangile est de l'apôtre Jean et qu'il doit être tenu pour rigoureusement historique ? Ce jour-là, c'en serait fait de M. Loisy et de tout son système !

IV

Après la lettre à un Cardinal et à un Évêque, la lettre à un « Archevêque ». Cette nouvelle lettre porte « sur la divinité de Jésus-Christ ». Elle débute d'une façon plus cordiale sinon plus respectueuse. L'auteur félicite « Monseigneur » d'avoir été, relativement à son petit livre, un « lecteur de bonne foi ». Et parce que « Monseigneur était un lecteur de bonne foi, il n'a point cherché dans le livre autre chose que ce que l'auteur avait voulu y mettre ». « Vous saviez, Monseigneur, qu'un livre d'histoire n'est pas un livre de théologie (M. Loisy ne veut pas que nous oubliions cette distinction), et qu'esquisser la physionomie historique de Jésus n'est pas analyser les définitions des conciles touchant la consubstantialité du Fils et du Père, l'union hypostatique et l'unité de la personne du Christ en deux natures, la divine et l'humaine ». « D'autres ne l'ont pas compris, et Votre Grandeur a bien voulu me dire que, si j'avais le droit de dédaigner les commentaires malveillants, je pouvais donner d'utiles éclaircissements aux personnes qui n'ont connu mon livre que par le fâcheux tapage dont il a été l'occasion. Vous pensez, Monseigneur, qu'une explication sur la

divinité de Jésus-Christ, sans raison d'être dans le mauvais petit volume, est opportune maintenant. Je me rends à ce conseil » (p. 110).

M. Loisy reprend à nouveau sa distinction et appuie sur ce « fait » que le Christ de « l'histoire » n'est pas le Christ de « la foi ». Le Christ de l'histoire, c'est « Jésus de Nazareth prêchant l'avènement du règne de Dieu et se disant le Messie, c'est-à-dire l'agent divin et l'ordonnateur de ce règne qui devait bientôt avoir son accomplissement. Si l'idée du royaume avait une réalité objective ; si la relation de *Jésus à Dieu* est celle que figure la notion de Messie, et si ces deux idées, celle du royaume et celle du Messie, recèlent encore quelque chose de plus grand que ce qu'elles semblent signifier, *l'historien n'a pas à le prouver*, attendu qu'une telle démonstration ne se fonde pas uniquement sur les données de l'histoire » (N'oublions pas que M. Loisy a soin d'exclure de ce qu'il appelle « les données de l'histoire », dans les documents évangéliques, tout ce qui, paroles et faits, pourrait en effet prouver et démontrer que Jésus *était Dieu*, même avant sa résurrection.)

Et ce *Jésus de l'histoire* que l'histoire ne peut absolument pas prouver avoir été Dieu, non pas même pour ses disciples, avant sa résurrection (qui, du reste, est *objet de foi* et non *d'histoire*), « ce Jésus a vécu sur la terre dans la conscience de son humanité, et il a parlé selon cette conscience ; il a vécu dans la conscience de sa vocation messianique et il a enseigné selon la conscience qu'il avait de cette vocation » (p. 116). Le Jésus de l'histoire n'a aucunement vécu dans la conscience de sa divinité ; il n'a nullement parlé selon cette conscience. *Pour l'histoire*, de même que Jésus n'est qu'homme et que Messie, nullement Dieu, de même il n'a eu conscience que d'être cela et n'a parlé que selon cette conscience. « La divinité du Christ est un dogme qui a grandi dans la conscience chrétienne, mais qui n'avait *pas été expressément formulé* dans l'Évangile ; il existait seulement *en germe* dans la notion du Messie fils de Dieu » (p. 117). « Il ne faut donc pas trop s'étonner que la *consubstantialité du Père et du Fils*, définie par le concile de Nicée, *ne se discerne pas dans la prédication évangélique* du royaume des cieux » (p. 119).

La première étape vers la foi en la divinité de Jésus, fut la foi en sa résurrection. « Jésus était vivant, et non seulement vivant, mais exalté en gloire et en puissance, *Seigneur et Christ auprès de Dieu* » (p. 120). La seconde étape fut l'idée de salut que nécessita la prédication de l'Évangile aux païens. « S'inspirant de l'esprit bien plus que de la lettre, Paul *trouve* à l'Évangile, au rôle et à la personne de Jésus, une *signification* universelle. Il chercha à la justifier par les prophéties et les figures de l'Ancien Testament. Nul ne peut contester aujourd'hui que *sa thèse n'ait valu infiniment mieux que ses arguments* » (p. 124). La dernière étape fut la décou-

verte de l'auteur du quatrième Évangile. Cet auteur « *découvrit* dans la vie de Jésus la révélation même du Logos, du Verbe divin » (p. 126). « Le quatrième Évangile contient les éléments essentiels de la christologie ecclésiastique, la notion du Verbe incarné, du Christ Fils de Dieu et Dieu parce que Verbe fait chair en Jésus » (p. 119). Puis vinrent les hérésies et les conciles, jusqu'au sixième concile œcuménique, qui achevèrent de préciser ces notions et de fixer le dogme christologique. Mais cette fixation n'avait de sens et de portée qu'en égard à « la philosophie antique ». Avec « le renouvellement intégral qui s'est produit et qui se continue dans la philosophie moderne », tout est à recommencer ; « le problème qui a passionné et absorbé durant des siècles les penseurs chrétiens se pose maintenant de nouveau ». « Et l'on peut dire, sans exagération, que le croyant en possession du dogme traditionnel se trouve à l'égard du monde contemporain, dans la même situation que les premiers apôtres lorsqu'ils apportaient la foi du Messie au monde gréco-romain » (p. 129).

« La divinité de Jésus n'est pas un fait de l'histoire évangélique dont on puisse vérifier critiquement la réalité, mais c'est la définition du rapport qui existe entre le Christ et Dieu, c'est-à-dire une croyance dont l'historien ne peut que constater l'origine et le développement. » Or cette croyance ne date pas du Christ ; elle est venue après. « Elle appartiendrait à l'enseignement de Jésus, et l'historien devrait le reconnaître, *si le quatrième Évangile était un écho direct de la prédication du Sauveur* » (p. 130). Mais M. Loisy nous a dit qu'il n'en était rien ; pour lui c'est chose évidente. Nous retenons pourtant son aveu. Il serait d'un grand poids, et même décisif, le jour où l'Église définirait qu'en effet « le quatrième Évangile est un écho direct de la prédication de Jésus », ce dont personne, du reste, ne doutait dans l'Église, jusqu'à la découverte de M. Loisy et des néo-critiques.

On s'était demandé avec une certaine inquiétude ce que devenait dans le système de M. Loisy, la science « illimitée » du Christ relativement à « son propre avenir » et à « l'avenir de son œuvre ». M. Loisy répond que « le critique ne pourrait attribuer au Christ une science sans bornes que dans une hypothèse *historiquement inconcevable et déconcertante pour le sens moral* » (p. 138). Comment concevoir que le Christ eût « délibérément abandonné ses disciples et la postérité à l'ignorance et à l'erreur sur quantité de choses qu'il pouvait révéler sans le moindre inconvénient », s'il les avait lui-même connues ? Libre au « théologien » de « se représenter le Sauveur dissimulant son savoir infini et entretenant son entourage dans l'ignorance. Ne ferait-il pas mieux, cependant, avant *de rien affirmer sans preuve*, de vérifier la solidité de sa théorie, de considérer si la science qu'il prête à Jésus *est réalisable dans un cerveau d'homme*, *dans*

un être vivant sur la terre, si elle est compatible avec les conditions de l'existence présente, de la vie morale et du mérite humain? » (p. 139). « Tout se passe, dans la carrière du Sauveur, comme si cette science extraordinaire n'existait pas. L'historien n'a pas à résoudre des difficultés et des contradictions qui naissent uniquement sur le terrain de la théologie scolastique, lorsque celle-ci, ayant réglé, par des syllogismes abstraits et des raisons de convenance, l'amplitude de la science du Christ, rencontre des textes qui ne s'accordent pas avec son idée » (p. 141). Pour être entortillé et diffus, l'aveu n'en est pas moins formel. M. Loisy n'admet pas que le Christ ait connu d'une connaissance claire et nette, non seulement toutes choses, mais même « son propre avenir et l'avenir de son œuvre ». Décidément, il est beau le *Jésus de l'histoire*, tel que le veut M. Loisy ! Et cela ne l'empêche pas de le déclarer conforme au *Christ de la foi !*

En finissant cette lettre, M. Loisy propose une revision « critique » des dogmes de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption. « Ces dogmes sont fondés primitivement, en tant que philosophie religieuse, sur la seule idée de la transcendance divine. » Et « cependant, l'évolution de la philosophie moderne tend de plus en plus à l'idée du Dieu immanent, qui n'a pas besoin d'intermédiaire pour agir dans le monde et dans l'homme »; et par conséquent nous pourrons arriver à nous passer de l'idée du Verbe, puisque « le Verbe a été conçu d'abord comme une sorte d'intermédiaire indispensable entre Dieu, absolu et immuable, et le monde, fini et changeant. Dieu était, pour ainsi dire, extérieur au monde, et le Verbe se plaçait entre les deux, comme une émanation de Dieu du côté du monde. C'est ainsi que, dans l'ordre cosmique, le Verbe de Jean était créateur, et dans l'ordre humain, révélateur » (p. 153). De même pour « l idée de création », « l'idée de révélation », « l'idée de rédemption ». « La connaissance actuelle de l'univers, de l'histoire, de l'homme moral, en suggère la critique » (p. 154). Si l'Eglise ne travaillait, par « une critique plus réfléchie et plus méthodique, à édifier la religion de l'avenir », ce serait « à supposer qu'elle a perdu les dons de foi et d'intelligence qui lui ont permis de construire la religion des siècles passés » (p. 154.)

V

La cinquième lettre portant « sur la fondation et l'autorité de l'Église » est adressée « à un apologiste catholique ». Nous y lisons, que « le rapport de l'Église à l'Évangile est très clair, au point de vue de l'histoire. L'une *continue* l'autre, et si le message évangélique était substantiellement vrai (il ne l'était pas formellement puisqu'il supposait la fin prochaine de l'huma-

nité et n'avait prévu aucune hiérarchie organisée, aucun formulaire dogmatique, aucunes pratiques cultuelles), l'Église, qui en reste chargée, est l'organe de la vérité » (p. 161). « L'institution divine de l'Église est un objet de foi, non un fait historiquement démontrable, et la tradition apostolique, bien entendue, suppose l'Église fondée *sur Jésus* plutôt que *par lui*, ou bien, si elle lui en attribue l'institution, la rapporte au Christ ressuscité, non au Sauveur prêchant l'Évangile du royaume » (p. 162). Puis donc que le Christ ressuscité n'appartient pas à l'histoire (car M. Loisy n'admet pas, et il nous le rappelle, que la résurrection du Sauveur soit proprement un fait d'ordre historique qui puisse être démontré par le seul témoignage de l'histoire), il s'ensuit que « l'institution de l'Église par le Christ ressuscité ne sera pas non plus un fait tangible pour l'historien. Ce que l'historien perçoit directement est la foi à cette institution, la foi qui inspire les récits et qui se traduit dans les discours du Christ aux apôtres. C'est la continuité de la foi qui fait pour l'historien la continuité de l'Évangile et de l'Église; car la foi à Jésus ressuscité continue la foi à Jésus Messie, et l'Église, institution de pardon pour le royaume céleste, continue l'action de Jésus prêchant la pénitence en vue du règne de Dieu » (p. 171). Et cette foi qui porte tout l'édifice de l'Église, sur quoi repose-t-elle? sur la parole formelle, expresse, du Christ, au moins du Christ ressuscité? Non pas; car « les paroles du Sauveur dans les quatre Évangiles, *supposent acquise* l'expérience de la génération apostolique. On ne peut y voir une sorte de charte constitutionnelle qui aurait été libellée dès l'origine en paroles inviolables. Le critique y reconnaît l'expression d'un fait vivant; il ne peut les vérifier comme témoignage d'une volonté particulière qui aurait été formulée à un moment donné, en termes précis, par le Christ » (p. 172).

En telle manière que par un renversement inouï, ce n'est plus sur la parole du Christ que repose la foi de l'Église; c'est cette foi de l'Église qui a créé les paroles du Christ. « Ce n'est point sur des textes, mais sur des faits, ou plutôt sur une foi vivante que l'Église a été fondée, et c'est par cette foi qu'elle subsiste, non par les textes, si ce n'est en tant que la foi les utilise en les interprétant » (p. 176). Et l'on s'écrie, triomphant, que cette base est autrement solide que ne le pouvaient être « deux ou trois textes perdus dans la prédication de Jésus » (p. 173). Comme si la foi elle-même pouvait avoir quelque consistance et n'être pas absolument en l'air, à moins qu'elle ne repose tout entière sur *la parole de Jésus* dont les *textes* nous permettent précisément de retrouver quelque écho. Et voilà pourtant le misérable sophisme qui se cache sous tous ces grands mots de « faits », de « fait vivant » ou de « foi vivante » qui reviennent à chaque instant sous la plume de nos critiques pour infirmer la méthode d'apologétique traditionnelle!

VI

La sixième lettre est adressée « à un jeune savant ». Elle a pour objet « l'origine et l'autorité des dogmes ». Elle débute par une « longue et quelque peu lourde page de l'apologiste Firmin, dans la *Revue du Clergé français* » sur l'idée de révélation. « Pour peu qu'on y refléchisse, disait Firmin et redit M. Loisy (qui n'est autre que Firmin), et quelles que soient les circonstances extérieures auxquelles se sont rattachés l'éveil et les progrès de la connaissance religieuse dans l'homme; ce qu'on appelle *révélation* n'a pu être que la *conscience acquise par l'homme* de son rapport avec Dieu » (p. 195). C'est cette « conscience » que M. Loisy appelle de cet autre grand mot « le fait religieux » par opposition à ce qu'on appelait jusqu'ici « la parole de Dieu ». « Ce qui fut, à un moment donné, le *commencement de la révélation*, a été la perception, si rudimentaire qu'on la suppose, du rapport qui doit exister entre l'homme, conscient de lui-même, et Dieu *présent derrière le monde phénoménal*. Le développement de la religion révélée s'est effectué par la perception de nouveaux rapports, ou plutôt par une détermination plus précise et plus distincte du rapport essentiel, entrevu dès l'origine, l'homme apprenant ainsi à connaître de mieux en mieux et la grandeur de Dieu et le caractère de son propre devoir » (p. 197). Que si vous demandez à M. Loisy quelle sera la part ou quel sera le rôle de Dieu dans l'origine et le progrès de cette perception consciente de l'homme, il vous répondra : « C'est l'homme qui cherche, mais c'est Dieu qui l'excite; c'est l'homme qui voit, mais c'est Dieu qui l'éclaire. La révélation se réalise *dans l'homme*, mais elle est l'œuvre de Dieu, *en lui, avec lui et par lui*. La cause efficiente de la révélation est surnaturelle comme son objet, *parce que cette cause et cet objet sont Dieu même*; mais Dieu agit *dans l'homme* et il est connu par l'homme » (p. 198). On ne saurait mettre plus complètement de côté toute *intervention extérieure* de Dieu, ni confondre d'une façon plus dangereuse l'action de la raison humaine travaillant à acquérir ou à perfectionner les notions de la religion naturelle, sous l'action de la Providence ordinaire de Dieu, — avec l'intervention surnaturelle de Dieu venant, *d'une façon miraculeuse*, manifester à l'homme des vérités que celui-ci, malgré tout le travail de sa raison aidée seulement du concours ordinaire de Dieu, ou n'aurait absolument pas pu découvrir, ou n'aurait découvertes que très difficilement et très imparfaitement. Dans le nouveau concept de révélation que nous propose M. Loisy, il n'y a plus place ni pour le miracle, ni pour la prophétie, ni pour le mystère.

Il est vrai — et M. Loisy nous le rappelle une fois encore (p. 200) — que le concept précédent dont nous venons de parler, n'est que le concept *historique*. Libre à la théologie d'affirmer le côté « surnaturel » de la révélation au sens accepté jusqu'ici dans l'Église. L'historien n'a pas à en connaître. Du reste, même à parler en théologien, — et « Firmin » le sait faire à ses heures — il faudrait établir « une distinction entre le dogme et la révélation ». La révélation (non plus déjà au sens *historique*, mais au sens théologique) a pour objet « les vérités simples contenues dans les assertions de la foi ». Et n'allez pas croire qu'au moins ces « assertions de la foi » soient des « paroles expresses » de Dieu. « Leur forme native est une intuition surnaturelle et une expérience religieuse. » Le dogme est né de l'analyse plus ou moins scientifique et plus ou moins philosophique de ces « assertions de foi. » Comment s'étonner dès lors de la « relativité », de la « mutabilité », de la « variabilité » du dogme, même en ce qu'il a de plus essentiel, comme les « définitions » de l'Église, ou même les « spéculations » métaphysiques ou morales de Jean et de Paul? « *Il est inévitable que le commentaire scientifique de la foi soit plus ou moins conditionné par le développement de la science* » (p. 201). Or, pour M. Loisy, sont « commentaire scientifique de la foi », non pas seulement les « explications théologiques » des Docteurs, mais jusqu'aux « définitions » des conciles, jusqu'aux textes les plus formels de saint Jean et de saint Paul, d'un mot, toute expression ou toute parole — serait-elle du Christ lui-même — traduisant l' « intuition surnaturelle » et l' « expérience religieuse » qui, seules, étant un « fait vivant », constituent « la foi ». Nous pouvons donc nourrir l'espoir très fondé et très légitime de laisser un jour de côté tout le dogme actuel qui n'est qu'un « commentaire scientifique de la foi » (sans en excepter les « articles du symbole » qui ne sont déjà qu'un « thème d'enseignement » et une « expression réglementaire de la croyance ») et de le remplacer par un dogme entièrement nouveau qui traduira l'éternel fait vivant qu'est la foi, d'une manière appropriée aux exigences et aux besoins de l' « esprit moderne ». L'ancien dogme traduisait la foi selon qu'il convenait à l'esprit ancien; l'esprit nouveau demande évidemment un dogme nouveau.

VII

La dernière lettre est adressée « à un Supérieur de séminaire ». Elle porte « sur l'institution des sacrements ». Ce « Supérieur de séminaire », qui possède d'ailleurs toutes les sympathies de M. Loisy et qui lui avait dit, un sujet du « petit livre », qu'il « avait toutes les qualités requises pour n'être pas compris du public ecclésiastique », s'était permis toutefois de

faire « une objection, une série d'objections tirées du Concile de Trente qui a formulé beaucoup de définitions touchant les sacrements ». M. Loisy lui avait répondu « fort allègrement » (on est si parfaitement à l'aise, avec la distinction que nous savons!) « que les conciles n'ont pas accoutumé de définir l'*histoire*, mais les *dogmes*, et que les décrets de Trente déterminent le sens que l'Église attache à l'institution sacramentelle, non la forme historique de cette institution » (p. 220).

M. Loisy garde tout ce que le concile a décrété sur le nombre ou la nature des sacrements; mais il tient cela comme vérité d'enseignement ecclésiastique, nullement comme vérité historique. La vérité historique, la voici. — Le baptême « nous apparaît comme une coutume *née dans la communauté apostolique*, d'après certains antécédents, comme le baptême des prosélytes juifs et celui de Jean, que Jésus lui-même avait reçu. C'est donc la communauté qui a réglé les conditions dans lesquelles il devrait être administré, qui l'*a rendu nécessaire* en l'adoptant comme tel, et qui y a impliqué en même temps toutes les obligations de la profession chrétienne » (p. 234). — Pour la confirmation, « bien que le rite soit fort ancien, rien ne prouve qu'il ait été pratiqué par les apôtres. Il signifie l'onction de l'Esprit qui est donné dans le baptême. C'est *évidemment l'Église qui a développé ainsi* le rite baptismal, et la *distinction formelle* des deux *n'appartient pas au christianisme primitif* » (p. 235). — Les définitions du concile de Trente, sur la présence réelle, sur la transsubstantiation, sur le sacrifice de la messe, sur l'institution du sacerdoce à la dernière cène, « sont des vues de foi et d'une foi qui se définit selon les conceptions philosophiques du moyen âge » (p. 236). On devine, sans peine, ce qui va en rester pour l'histoire et en face de la « philosophie moderne ». « L'origine de la cène eucharistique se présente à l'historien dans des conditions analogues à celle du baptême, mais avec cette double différence qu'elle se rattache à un souvenir précis de la vie de Jésus, à un incident significatif et très expressif et très déterminé du dernier repas » (nullement à une volonté ou à des paroles expresses du Christ), « et que l'on saisit mieux aussi les circonstances dans lesquelles le souvenir de la dernière cène s'incarna, en quelque façon, dans la cène de la communauté apostolique, dans le sacrement de l'Eucharistie » (p. 239). Donc, pour l'historien, la *dernière cène de Jésus n'était pas le sacrement de l'Eucharistie;* ce sacrement n'est venu qu'avec la cène de la communauté apostolique. La présence eucharistique, c'est le Christ toujours vivant. « La foi au Christ toujours vivant, et la foi au Christ présent aux siens dans la fraction du pain, sont une seule et même foi » (p. 241). Quant « à l'idée de sacrifice, elle s'est développée naturellement, en partant de l'oblation du pain et du vin, et de la mort du Sauveur qui y était figurée et rappelée » (p. 245).

Si l' « historien » doit admettre que « rien dans le régime actuel de la pénitence ecclésiastique n'est étranger à l'institution du Christ », ce sera en ce sens « que la communauté chrétienne *s'est* dès l'origine, *attribué* un un tel pouvoir, et *qu'elle croyait* le tenir du Sauveur ressuscité, comme la mission de prêcher l'Évangile ». N'oublions pas, d'ailleurs, que l'historien ne peut pas contrôler si, en effet, ce pouvoir a été donné à l'Église, puisque le fait du Christ ressuscité n'est pas un fait d'histoire, et que les paroles qui lui sont prêtées par les évangélistes, même par les synoptiques, sont l'expression de la foi chrétienne, non des déclarations formelles proférées par le Christ. — Au sujet de l'Extrême-Onction, dont le concile dit qu' « elle est un vrai sacrement, institué par Notre-Seigneur, insinué dans Marc, promulgué par l'apôtre Jacques, frère du Seigneur, et que les anciens qui, d'après Jacques, doivent faire cette onction, ne sont pas les plus âgés des fidèles, mais des prêtres ordonnés par l'évêque », M. Loisy dit: « Que Jacques, frère du Seigneur, ait été apôtre et qu'il soit l'auteur de l'épître qu'on lui attribue, ce sont des points dont on est moins assuré aujourd'hui qu'au XVIe siècle. En tout cas, l'auteur ne manifeste pas l'intention de promulguer un sacrement du Christ, mais de recommander une pieuse coutume ; s'il voit dans cet usage un moyen de grâce, il ne l'entend pas avec la même rigueur que les théologiens qui ont fixé la notion et le catalogue des sacrements. Le rite appartient à la tradition chrétienne et peut s'autoriser même de l'Évangile. Son application *sacramentelle* peut être considérée comme une *détermination particulière du pouvoir de remettre les péchés* » (p. 251).

Pour l'ordre, c'est « à mesure que la cène prit le caractère d'un acte liturgique » que « *ceux qui y présidaient d'ordinaire acquirent le caractère de prêtres* » (p. 252). — « La considération du mariage comme sacrement suppose tout le développement de la doctrine de la grâce et de la théologie sacramentelle » (p. 255).

« Si donc, il est une chose *évidente*, Monsieur le Supérieur, c'est que l'*idée générale de l'institution sacramentelle, comme elle est énoncée dans les décrets du Concile de Trente, n'est pas une représentation historique de ce qu'a fait Jésus ni de ce qu'a pensé l'Église apostolique*, mais une interprétation authentique, je veux dire *autorisée pour la foi*, » (mais non pour l'histoire) « du fait traditionnel ».

En finissant cette lettre, M. Loisy fait allusion à « l'abîme qui se creuse entre la *vérité de l'histoire*, chaque jour mieux connue, et la *donnée théologique* matériellement comprise, *c'est-à-dire* entendue à la fois comme une *expression directe et fidèle de la réalité primitive*, et comme une *expression adéquate de l'action divine dans l'Église par le moyen des symboles sacramentels* » (p. 258). S'il n'avait point d'abord « insisté sur cet écart », c'est qu'il « n'écrivait pas, quoi qu'on ait dit, pour inquiéter les croyants qui ne

savent pas, mais pour rassurer les croyants qui savent » et qu'il « pensait atteindre ce but en ruinant, *par un exposé véritable du développement chrétien*, l'objection des savants qui ne croient pas » (p. 258).

***

S'il était possible de trouver une excuse au nouveau livre de M. Loisy, elle serait assurément dans les paroles qu'on vient de lire. M. Loisy pense faire œuvre d'apostolat. Il veut « rassurer la foi » en présence de la science. Étant lui-même un « savant », il connaît les objections, l' « objection » des savants contre la foi. Or, cette objection consiste en ce que, pour les « savants », aujourd'hui, le *fait évangélique* n'est pas, n'a pas été ce qu'on avait toujours estimé qu'il était, parmi les croyants. Les croyants estimaient jusqu'ici que le *fait évangélique* contenait formellement le *fait ecclésiastique*, et que tout ce qui est dans le fait ecclésiastique, *quant à ses éléments essentiels*, était de soi *irréformable*, précisément parce que le fait évangélique le contenait. Erreur profonde et qui est la cause de « l'écart », de « l'abîme » qui se creuse, chaque jour plus large et plus profond, entre les croyants et les savants. Cette erreur a une double cause. La première est le manque de « critique », qui a fait accepter, de confiance, comme documents *historiques*, des livres ou des textes qui n'étaient qu'une *interprétation religieuse* du fait primitif. Parmi ces livres, il faut ranger *tout le quatrième Évangile* tenu jusqu'ici, à faux, pour une œuvre *apostolique* et *historique;* ce n'est qu'un *commentaire ou une méditation théologique* de l'Évangile. Les synoptiques eux-mêmes, en bien des parties, sont déjà une *interprétation* du fait évangélique. La critique aujourd'hui a fait le départ entre ces divers textes. Et de ce « départ », il résulte que nous n'avons plus, *comme fait évangélique*, qu'un *message de pénitence ordonné par Jésus Messie au prochain avènement du royaume*. Ce message de pénitence contenait *en germe* le fait ecclésiastique, qui a *succédé* au fait évangélique, devant le *continuer* dans des conditions assez différentes pour légitimer tout ce que nous voyons aujourd'hui dans ce fait ecclésiastique : hiérarchie, dogme, culte. Mais *rien* de cette hiérarchie, de ce dogme, de ce culte, n'était contenu *formellement* dans le fait évangélique. Le *Jésus de l'histoire* n'avait ni *prévu*, ni *voulu*, d'une prévision et d'une volonté *formelles*, quoi que ce soit de ce que nous voyons aujourd'hui dans l'Église, ni sa hiérarchie, ni son dogme, ni son culte sacramentel. Il n'avait formellement voulu et annoncé que le message de pénitence en vue du prochain avènement du royaume qui, pour lui, était imminent et devait arriver de son temps. Voilà tout ce que l'histoire peut affirmer, et la seule chose qu'elle doive affirmer, en ce qui est du fait évangélique dans son rapport avec le fait ecclésiastique. Lors donc que nous voulons aujourd'hui expli-

quer et légitimer le fait ecclésiastique, nous ne devons plus, — non pas seulement parce que nos adversaires ne nous écouteraient pas, mais parce que ce serait *scientifiquement et absolument faux*, — nous ne devons plus en appeler au fait évangélique, c'est-à-dire à la parole, à la volonté, à l'enseignement, à l'institution du Christ. Le Christ de l'histoire n'a rien enseigné, rien voulu, rien institué. Il a uniquement prêché *le message de pénitence*. Seulement, de *ce message de pénitence*, ceux qui sont venus après lui ont légitimement *déduit*, dans les conditions nouvelles où se continuait l'humanité (contrairement d'ailleurs aux prévisions du Christ qui pensait et avait annoncé que l'humanité allait finir), tout ce que nous voyons maintenant dans l'Église, l'Église elle-même considérée dans son organisation hiérarchique, dans son enseignement dogmatique, dans son culte sacramentel. Telle est la première voie — voie de la critique et de l'histoire — où il nous faut résolument entrer si nous ne voulons obliger, — et ce serait folie, — les « savants » à abdiquer devant la foi.

Une seconde voie où il faut entrer non moins résolument, si nous voulons diminuer l' « écart » et combler l' « abîme » qui se creuse entre la science et la foi, consiste à nous défaire, une fois pour toutes, de cette idée théologiquement et philosophiquement fausse, qui nous faisait considérer jusqu'ici, comme de soi *irréformable*, ce que nous voyons actuellement dans le fait ecclésiastique : sa hiérarchie, son dogme, son culte. Rien de tout cela n'est absolu, puisque tout cela est une expression humaine, par conséquent finie, contingente, relative. Ce qui est éternel, c'est le fait religieux. Mais toute expression de ce fait religieux est nécessairement *conditionnée* par les circonstances *politiques* ou *scientifiques* ou *morales* de l'humanité au moment où cette expression a été donnée ; et par conséquent tout cela est susceptible de changement, de transformation, de progrès. Il n'est donc rien, ni dans l'organisme de l'Église, ni dans son dogme ; ni dans son culte même sacramentel que nous devions tenir pour *irréformable*. Tout cela est destiné à changer, à progresser. Nous nous acheminons vers un nouvel état de la société humaine ; la philosophie est intégralement renouvelée ; l'homme moral est mieux connu. Évidemment, ces *conditions* nouvelles amèneront un nouvel état dans le fait ecclésiastique qui n'est qu'une traduction *conditionnée* du fait évangélique, ou plutôt du fait religieux. C'est à ce renouvellement que nous devons tous travailler si nous voulons frayer les voies « à la religion de l'avenir ».

Et c'est, en effet, à ce « renouvellement » que travaille sans relâche, avec persévérance, avec une sorte d'acharnement, M. l'abbé Loisy. Il n'est pas seul, du reste, et nous le savons bien ! Mais c'est un travailleur hors pair, une sorte d' « entraîneur ». Il s'étonne de ne pas trouver dans l'autorité ecclésiastique les encouragements qu'il estimait être en droit d'en

espérer. Au lieu de cela, on le blâme, on le frappe. Et pourtant, n'est-ce pas l'œuvre la plus utile et la plus urgente, que l'œuvre à laquelle il se dévoue. — Pour lui, elle est bien cela, en effet ; et aussi pour ses amis. Mais pour d'autres qui sont « croyants » aussi, sans pourtant cesser d'être « savants », l'œuvre qu'il a commencée et qu'il poursuit est la plus effroyable machine de destruction qui ait, peut-être, encore paru dans l'Église. Et ceux-là, conscients du péril, tournent en ce moment leurs regards vers Rome d'où venait, hier encore, cette voix souveraine, présage de salut : « Quant à nous, Vénérables Frères, nous veillerons avec le plus grand soin à ce que les membres du clergé ne se laissent point surprendre aux manœuvres insidieuses d'une certaine *science nouvelle* qui se pare du masque de la vérité, mais *où on ne respire pas le parfum de Jésus-Christ;* science menteuse qui, à la faveur d'arguments fallacieux et perfides, s'efforce de frayer le chemin aux erreurs du rationalisme ou du semi-rationalisme, et contre laquelle l'Apôtre avertissait déjà son cher Timothée de se prémunir lorsqu'il lui écrivait : « Garde le dépôt, évitant les *nouveautés profanes dans le langage* aussi bien que les *objections d'une science fausse* dont les partisans avec toutes leurs promesses ont défailli dans la foi (1). »

Fr. THOMAS-M. PÈGUES, O. P.,
Lecteur en théologie.

Aristote, par CLODIUS PIAT, agrégé de philosophie, docteur ès lettres, professeur à l'École des Carmes, 1 vol. in-8° de la collection : *Les grands Philosophes* (Paris, Alcan, 1903).

L'ouvrage de M. Piat est divisé en quatre livres. Le premier examine la doctrine du Philosophe sur l'Être ; le second, sa doctrine de la nature ; le troisième, sa doctrine de l'âme ; le quatrième, sa doctrine morale et politique. Un index bibliographique important comprend la nomenclature des

(1) En attendant que Rome se prononce sur la critique biblique, notre devoir est de rappeler que la critique du dogme est formellement condamnée. Le concile du Vatican a déclaré *anathème* quiconque « dirait qu'il est possible qu'aux dogmes proposés par l'Église on prête, à un moment donné, et en raison du progrès de la science, un sens autre que celui que l'Église a entendu et entend : *si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiæ sensus tribuendus sit alius ab eo quem intellexit et intelligit Ecclesia, anathema sit.* » (De Fide et ratione, can. 3.) Et dans le chapitre qui précède et explique ce canon, le concile veut que « pour les dogmes sacrés on garde *à tout jamais* le sens que l'Église a *une fois* déclaré, sans qu'on puisse jamais s'en écarter, même sous le prétexte *d'en donner une meilleure intelligence : sacrorum dogmatum is sensus est perpetuo retinendus, quem semel declaravit sancta Mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu, altioris intelligenti specie et nomine, recedendum.* »

éditions, des versions, des commentaires, des monographies, des études spéciales (logique, métaphysique, physique, zoologie, psychologie, philosophie pratique, philosophie de l'art).

Le livre premier comprend cinq chapitres : Définition de la « Philosophie première »; détermination des catégories; la substance; les dérivés de la substance; les causes. Ce livre renferme tout ce qu'il y a d'essentiel dans la doctrine ontologique du Philosophe. Il est clair autant que concis. Nous soumettrons à l'auteur les observations suivantes :

Page 43. Il y aurait intérêt à savoir de quelle nature est, suivant Aristote, la distinction logique qui existe entre matière et forme. Est-ce bien même une distinction logique? La preuve apportée prouve l'inséparabilité. Mais l'inséparabilité demeurant, n'y a-t-il pas place pour une dualité réelle, *à parte rei*, dont les concepts logiques, irréductibles, de forme et matière, opposés comme puissance et acte, seraient le critère, mais non la cause et la raison. Et ce réalisme conceptualiste ne serait-il pas l'idée génératrice et le point de repère de toute bonne intelligence d'Aristote, lorsqu'il s'agit d'identité ou de distinction ?

Page 43. Pourquoi y aurait-il illogisme à faire pénéter la qualité dans la substance? Il suffit d'admettre, analogue à l'effet de la qualité proprement dite qui est accident, une sorte de qualification substantielle, — qui d'ailleurs est le fait d'un principe substantiel, — le *quale quid* d'Aristote. C'est de l'analogie et non de l'illogisme.

Page 52. « Si l'indivis peut venir du multiple, pourquoi en irait-il autrement de l'indivisible lui-même ?» se demande l'auteur. Nous répondrons : il y a cette différence que l'indivis (en acte) est, de soi (s'il est vraiment indivis et non indivisible), toujours divisible en puissance; l'indivisible pas. Ce dernier ne peut donc, de soi, provenir du multiple. Et la pensée arrive trop tard, pour faire l'identification de l'indivisible. Toujours d'après le conceptualisme réaliste, ces choses-là valent objectivement, et de par soi. La pensée les reconnaît, elle ne les crée point.

Page 69. Sur le lieu : la limite du contenant est changeante, que devient l'immobilité du lieu? Réponse : le contenant change, la limite comme telle ne change pas. C'est précisément à cette conception d'une limite non changeante superficies prima immobilis en dépit du changement du corps ambiant qu'Aristote veut nous élever. Et il n'y a pas contradiction, car si la matière du contenant est nécessaire pour qu'il y ait limitation, telle ou telle matière ou partie de la matière n'est pas nécessaire.

Ibid. Comment la limite intérieure du ciel peut-elle être quiescente alors que la sphère du premier ciel se meut? — Même réponse. Le centre est fixe; la limite de la sphère est donc fixe en dépit du mouvement de la matière.

Page 79. « L'unicité du temps ne peut être réelle dans sa théorie. » Pardon, puisqu'il admet un premier mouvement régulier qui est le mouvement du premier ciel. C'est une unicité de fait, mais très réelle.

Ibid. Comment expliquer la durée si le temps est un aspect du mouvement? — Le temps n'est pas un aspect quelconque du mouvement mais sa mesure. La durée n'a de réel que le *nunc* existant, mais les *nunc* précédents ont existé chacun à son tour dans *la chose* qui durait. Rien d'impossible à ce que le mouvement de cette chose ait été mesuré par le mouvement très réel du premier ciel.

Page 83. « Le principe de causalité n'est pas universel », conclut-on. Et pour le démontrer on nous met en présence de la doctrine aristotélicienne des effets accidentels. Aristote n'a-t-il pas laissé entendre au deuxième des Physiques que ce qui était accidentel vis-à-vis d'une cause ne l'était pas vis-à-vis d'une autre.

A ces quelques observations de détail, nous devons joindre, à cause de son importance, une discussion plus étendue du chapitre deuxième concernant les Catégories.

M. Piat ne nous semble pas résoudre définitivement la question *du nombre des catégories d'après Aristote.* Il est vrai que celui-ci, nous dit-il, en a dressé un catalogue rigoureux et que, en plusieurs endroits, il en compte formellement 10, δεκα — particulièrement au chapitre IV des « Catégories et au I[er] livre des Topiques. » On pourrait ajouter qu'au *De anima*, I, ch. 1, 3, il en parle comme d'une division achevée, των διαιρεθεισων κατηγοριῶν. Notons d'abord dans l'énumération des catégories d'Aristote faite par M. Piat, une défectueuse interprétation, nous semble-t-il, du το ἔχειν et du το κεῖσθαι. M. Piat traduit κεῖσθαι par « *le repos* », Ἔχειν par : « la possession que donne ou enlève le changement. » Nous pensions que ces mots désignaient simplement le *situs* et l'*habitus* des scolastiques. C'est d'ailleurs dans ce sens qu'Aristote les explique lui-même (Catégories, ch. II, 7-8 — Ἔχειν δέ, οἷον ὑποδέδεται, ὥπλισται. Nous dirions en latin : Habere, ut calceis indutus est, armatus est — Κεῖσθαι δέ, οἷον ἀνάκειται, κάθηται : Situm esse, ut reclinatus est, sedit. Dans le même traité la même signification est donnée par Aristote à ἔχειν : ἔχειν σημαίνει το ὑποδεδεσται, το ὡπλισθαι. Il ne s'agit donc ni de « repos » ni du postprédicament *habere* (1).

Après avoir ainsi constaté l'intention du Philosophe de dresser la liste exacte des Catégories et finalement d'en fixer le nombre à dix, M. Piat ajoute : « Mais, chose curieuse, cette précision ne se maintient pas par-

(1) Cf. Catég. ch. XII. Dans une récente *Revue de Phil.*, M. Domet de Vorges confond encore le postprédicament habere, avec l'habitus.

tout ; on trouve d'autres textes où Aristote se propose également de donner une liste complète des catégories et qui en contiennent un nombre moindre. Au chapitre XXII des Secondes Analytiques on ne rencontre plus les termes κεῖσθαι et ἔχειν ; il en est de même au chapitre VIIe du livre Δ de la Métaphysique ainsi qu'au chapitre XIIe du livre K du même ouvrage. »

A cela on peut tout d'abord répondre que, si ces deux termes ne sont pas mentionnés dans les textes indiqués, nous les retrouvons ailleurs. Pour ἔχειν, dans les Métaphysiques, III, ch. II, 10 ; IV, ch. VI, 10 ; et spécialement IV, ch. XX, où sous le nom δ' ἕξις ce prédicament est opposé à l'habitus, deuxième espèce de qualité. Quant à κεῖσθαι, nous le lisons dans Métaphysique, VII, ch. III, 2, où il voisine le temps, le lieu et la passibilis qualitas, et dans Métaphysique, VIII, ch. III, où Aristote le prend comme exemple pour dire ensuite qu'il en est de même des « autres prédicaments ».

Quoi qu'il en soit, nous devons concéder à M. P. que l'*habitus* et le *situs* ne sont pas nommés dans les textes qu'il cite ; mais il reste à savoir si « ces différents passages visent à l'intégralité ». Nous ne le pensons pas. A lire le contexte on ne voit point qu'Aristote ait pour but le dénombrement des catégories : il traite de la façon d'attribuer en bonne logique le prédicat au sujet, il étudie comment se produit la contrariété dans les divers genres d'être et il se sert des principaux de ces genres comme d'exemples. Trendelenburg dit justement qu'il ne faut pas exiger du Philosophe qu'il énumère *toutes* les catégories chaque fois qu'il en parle ; il lui suffit d'apporter en exemple celles qui lui conviennent le mieux. C'est la manière normale de tout enseignement. Aussi Averroès a-t-il eu raison de dire à propos du texte de Métaphysique, IV, ch. VII, « Tacuit prædicamentum situs et habitus propter abbreviationem sermonis, aut quia latent », si bien que saint Thomas commentant ce passage a exemplarifié sans aucun scrupule dans les 10 prédicaments la matière traitée.

Les textes indiqués par M. Piat ne peuvent, semble-t-il, infirmer la décade prédicamentale d'Aristote. Pourquoi leur sacrifier les passages où ex professo celui-ci traite du nombre des catégories ? — pourquoi même les mettre en balance avec eux ?

Mais dira-t-on : Le livre des Catégories n'est qu'un livre de logique. — L'objection ne saurait arrêter le lecteur au courant du conceptualisme réaliste d'Aristote. — D'ailleurs il faut avouer que ce livre n'est point si strictement logique qu'à propos des quatre premières catégories, Aristote ne s'enquière de choses qui n'auraient de raison d'être à proprement parler qu'en Physique et en Métaphysique.

Ayant donné, pour la question du nombre des catégories, la même valeur aux textes des Topiques, des Catégories, des Secondes Analytiques et des

Métaphysiques, M. Piat découvre dans leur comparaison, une antinomie qu'il s'efforce de résoudre par « une conjecture assez naturelle ». Cette conjecture aurait son fondement dans le chapitre II du livre N des Métaphysiques. Là Aristote ne donne plus que trois catégories : Τὰ μὲν γὰρ οὐσίαι, τὰ δὲ παθη, τὰ δὲ προς τι, que M. Piat traduit : la substance, le mode (?), la relation — et (toujours sous-entendu) le Philosophe ici encore « vise à l'intégralité ».

Or, il faut tout d'abord remarquer que cette intention d'Aristote n'apparaît point dans ce passage. Il s'agit de la multiplicité dans l'être et non du nombre des catégories. De plus, si Aristote cite la substance, le mode, la relation, il ajoute aussitôt : « *Quant aux autres prédicaments*, il y a une certaine manière d'envisager en eux la multiplicité. Επὶ μὲν οὖν των ἄλλων κατηγοριων ἔχει τινα καὶ ἄλλην ἐπιστασιν πως πολλα. C'est donc que pour lui il y a d'autres prédicaments que les trois sus-nommés. De plus dans le même chapitre (1089 5-6) nous trouvons : Καιτοι πρῶτον μὲν, εἰ το πολλαχως (το μεν γὰρ ὅτι οὐσιαν σημαινει, το δ' ὅτι ποιον, το δ' ὅτι ποσον, καὶ τας ἄλλας δὴ κατηγορίας... » Aristote admet donc plus de trois catégories. La « conjecture » est donc sans fondement. Du reste, cette façon de grouper tant bien que mal tous les prédicaments sous la substance, le mode, et la relation semble assez factice. Nous ne pensons pas que le Philosophe la ratifierait.

En résumé nous croyons : 1° que les textes indiqués par M. Piat ne donnent lieu à aucune antinomie, parce que leurs réticences s'expliquent; — 2° que la conciliation proposée ne se fonde point sur Aristote — et, qu'ainsi, nous n'avons pas de raison suffisante pour sacrifier le nombre traditionnel des catégories ἔστὶ δὲ ταῦτα τὸν ἀριθμὸν δεκα. (Topiques, I L. 9 103ᵇ, 21-23.)

Le livre second comprend trois chapitres : le mouvement; le moteur immobile; le ciel. Même limpidité d'exposition, même abondance documentaire que dans le livre précédent. En général l'auteur nous semble avoir bien compris la pensée d'Aristote. Peut-être est-il moins heureux dans les questions personnelles qu'il propose, ou dans les déductions qu'il tire des données aristotéliciennes. Est-il bien sûr, par exemple, que la métaphysique d'Aristote, laquelle suppose l'éternité du mouvement et donc de la puissance, puisse aboutir au monisme absolu de l'acte pur que décrit l'auteur page 138?

Le livre troisième comprend cinq chapitres : l'âme et ses facultés; la nutrition; la sensation; la pensée; le désir. Remarques :

Page 161. « Si rien ne s'opposait à l'énergie intime qui les pousse (les formes), elles iraient se perdre d'un coup dans l'acte pur : il n'y aurait plus que la pensée de la pensée. » On aimerait quelques références à l'appui de

cette affirmation. « Mais la matière est là qui résiste à leur amour du meilleur. » Que devient alors le monisme de la page 138?

Page 183. « Il y a dans la sensation une équation individuelle, et peut-être aussi spécifique, qui résiste à la théorie d'Aristote... Qui nous dit que la finalité demande une ressemblance parfaite de la représentation et de l'objet? » Réponse. Le principe fondamental de la théorie d'Aristote n'est pas celui de la finalité, entendue dans le sens de M. Piat, mais cet autre principe que tout agent comme tel effectue un semblable à soi. La réalité est principe de détermination du sens, et, comme rien n'agit qu'en tant qu'il est soi-même en acte, la détermination produite par l'agent dans le sens est nécessairement la détermination propre de la réalité. Il reste que le sens est plus ou moins susceptible de la recevoir, pour des raisons individuelles ou spécifiques. Dans une certaine mesure la sensation sera donc relative, d'après Aristote même, mais il y a loin de cette détermination formelle, reçue des objets, bien qu'inadéquate, à des signes symboliques. Que l'on voie dans ce manque partiel de correspondance « une entorse au principe d'assimilation »,page 188, nous ne saurions y consentir. Il n'y a pas d'entorse là où deux lois, celle de la similitude du causant et du causé, et celle de l'action reçue selon le mode du patient, trouvent leur point de jonction normale. Il y a tout au plus relativité, mais cette relativité est avouée, pour autant que le sens n'est pas pure puissance au sensible.

Dans l'exemple du goût (p. 188) le sapide n'a raison d'objet, — parce qu'alors seulement agent, que lorsqu'il a été actualisé par l'organe. Dans la mesure où l'organe intervient la correspondance avec la qualité extérieure manque. Il reste cependant qu'il en demeure quelque chose, spécifiquement parlant. Et c'est tout ce qu'il faut soit pour servir de support à la connaissance des essences par l'intelligence qui est le but de la sensation chez l'homme, soit pour la conduite pratique chez l'animal. Aristote aurait-il méconnu ces évidences?

Page 209. Le παρεμφαινόμενον... est bien traduit,mais c'est tout.

Page 211. L'intellect actif est bien posé, uniquement pour jouer un rôle analogue à celui de la lumière, et non pour connaître. Mais,à la page 214, l'auteur dira que l'intellect actif pense toujours. Ne le confondrait-il pas avec l'intellect en acte κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη? (Γ. 5 430 a. 20.)

Page 212. « Bien que l'intellect passif n'admette aucun mélange, il n'en plonge pas moins ses racines dans les organes... On sait, en effet, que l'intelligible en puissance réside dans l'imagination; par suite, il faut aussi que la pensée en puissance s'y trouve en quelque manière : car ces deux choses n'en font qu'une. » Cet argument repose sur une équivoque. On peut entendre par *intelligible en puissance* soit le sujet lui-même, l'intellect qui doit devenir l'intelligible par son opération, soit l'objet qui avant

l'intellection est, en effet, intelligible en puissance. Le seul intelligible en puissance qui soit dans l'imagination c'est l'objet. Les deux choses n'en font qu'une dans l'intellection. A ce moment l'objet intelligible n'est plus dans l'imagination; l'intellect, pour ne faire qu'un avec lui, n'a donc aucune raison d'y être.

M. Piat renvoie aux textes de la page 208. Dans ces textes il n'est parlé que de l'identification de l'intellect *en acte* avec l'intelligible *en acte :* si la pensée et l'intelligible ne font qu'un, il n'en résulte pas que la puissance dont ils sont l'acte soit unique. Il y a une puissance active et une puissance passive. Le texte que l'auteur apporte pour légitimer son identification (Métaph.,XI, 7.,40. Didot, saint Thomas,XII, 8) : νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, — *intelligibile fit attingens et intelligens*, — veut dire que l'intellect, quand il connaît et appréhende, devient lui-même intelligible par la réflexion. A l'appui : M. Rodier, II p. 458. Note 430 a, 6, *page* 213. « L'intellect actif est éternel. Il existait avant de s'unir à l'âme, il existe encore après... Une fois séparé, il est encore ce qu'il est par lui-même. » Le texte apporté en note est restreint arbitrairement à l'intellect agent. Il faudrait prouver que le νοῦς παθητικος duquel Aristote dit qu'il est périssable (III, v, 24) est bien l'intellect possible du chapitre IV, vide de tout corps, séparé, impassible, ἀπαθές. Quand Aristote a distingué l'intellect *quo est omnia facere* de l'intellect *quo est omnia fieri* il a nommé le premier ποιητικος, mais il n'a pas donné de nom au second. Themistius, Averroës et saint Thomas entendent le παθητικος (chapitre v) de la cogitative. M. Piat note cette interprétation, p. 332. On s'attendrait à la voir citée ici. On a d'ailleurs dans le premier livre de l'âme 4.408.25 une explication du φθαρτὸς. « L'intellection et la contemplation, y est-il dit, s'affaiblissent par suite de la perte de quelque autre organe intérieur, mais l'intellect lui-même est impassible. Quant à la pensée discursive, à l'amour et à la haine, ce ne sont pas des modes de l'intellect mais du sujet qui le possède et c'est pourquoi, quand ce sujet est détruit, l'intellect n'est plus ni souvenir, ni amitié. Ce n'est pas à lui, en effet, qu'appartenaient ces états, mais *à l'ensemble* qui a péri. Quand à l'intellect il est sans doute quelque chose de divin et d'impassible. » Ce passage exprime évidemment la même pensée que le passage du chapitre v du livre III : « Nous n'avons pas de souvenir après la mort. »

D'autre part, quand il est dit que « l'intellection et la contemplation demeurent », il est difficile d'établir que ce sont là des actes de l'intellect actif, car Aristote a posé l'intellect actif non pas pour qu'il puisse connaître (la connaissance pour lui étant passive, III, c. IV), mais pour réaliser tout (III, c. v), c'est-à-dire les intelligibles en puissance dans les sensations, comme une lumière « fait devenir les couleurs en puissance couleurs en

acte » (*ibid.* 12-13). Ce n'est pas davantage à l'intellect agent que conviennent ces paroles οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ (Γ. 5.430, a, 22). Et M. Rodier l'a bien vu lorsqu'il leur a donné pour sujet l'*intellect en acte*. C'est bien, en effet, le seul sujet assignable à cette proposition qui se réfère immédiatement au sujet : *la science en acte* ἡ κατ' ἐνεργειαν ἐπιστήμη de la phrase précédente.

A l'appui de notre exégèse nous trouvons cet autre témoignage du second livre de l'âme (2.413.25). « Mais, en ce qui concerne l'intellect et la faculté théorétique, il n'y a encore rien d'évident; il semble toutefois que ce soit un autre genre d'âme et que lui seul puisse être séparé, comme l'éternel du périssable » (trad. Rodier). La faculté théorétique, toujours opposée chez Aristote à la faculté pratique, ne peut s'entendre de l'intellect agent.

Page 214, « L'intellect actif est unique. Car les formes se multiplient par la matière; et il n'en a pas : c'est un acte pur. » Cependant Aristote dit au chapitre V du livre III, en annonçant la division de l'intellect possible et de l'intellect actif : « Il est nécessaire que ces différences se retrouvent aussi *dans l'âme elle-même* » (trad. Rodier). Comment l'intellect actif est-il *dans l'âme* s'il est unique pour toutes les intelligences? Et si l'intellect possible, l'une des deux différences, est dans l'âme, l'autre différence, l'intellect actif, n'y sera-t-elle pas?

M. Piat suit littéralement l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise. Nous ne voyons pas en quoi cette interprétation se rapproche davantage du texte que celle de Themistius. Il eût été utile de le montrer. Notre opinion est que seule l'interprétation de Thémistius, citée par M. Piat, p. 332, lève toutes les contradictions et rend compte de tous les termes d'Aristote.

Le livre IV comprend trois chapitres : l'individu, la famille, la cité. Nous n'avons rien de spécial à signaler : redire les éloges adressés aux trois premiers livres pourrait sembler une banalité. Cependant de récentes discussions entamées dans la *Revue philosophique* et qui se poursuivent dans la *Revue de Philosophie*, nous engagent à signaler l'opinion de M. Piat sur le Bonheur, d'après Aristote.

La morale aristotélicienne a pour fin le bonheur; aucun caractère obligatoire ne s'attache à cette morale. C'est un eudémonisme pur. Ainsi parle M. Brochard.

Le bonheur, dit le P. Sertillanges, comprend deux choses : la réalisation du bien de l'homme; la jouissance qui en est la conséquence. La réalisation du bien est l'acte principal, puisque le bien de l'homme est une fin en soi; cette réalisation est un devoir et a un caractère obligatoire. La morale d'Aristote ne consiste pas à syllogiser ses actions en vue de la



plus grande jouissance possible — encore que rationnelle. » L'eudémonisme est au second plan.

M. Piat nous semble observer une attitude intermédiaire. Avec M. Brochard, il admet que la jouissance, pour Aristote, est la fin suprême de nos actions. Par contre, il refuse d'accepter que la morale d'Aristote ne soit pas une morale obligatoire. Elle constitue un eudémonisme rationnel.

Cette position nous semble assez contradictoire. Si le plaisir est fin suprême, le bonheur est avant tout un sentiment, sentiment d'essence supérieure, puisqu'il est le sentiment qu'a l'homme des exigences de sa vie intellectuelle, mais enfin sentiment. Comment faire sortir l'obligation, la nécessité de l'action, d'un but qui n'est qu'un sentiment? Qui transformera le bonheur-joie en impératif catégorique, non pas de fait, mais de droit? Aristote qui tient que le plaisir se surajoute à l'opération, comme à la jeunesse sa fleur, a-t-il pu en faire la fin suprême de l'agent moral?

Si, d'ailleurs, l'on tient, avec Aristote, que chaque être trouve son bien (et donc son bonheur) dans la disposition convenable à sa nature, — la nature de l'homme étant rationnelle, — n'est-il pas évident que son bien est objet de raison? C'est par la conquête de cet objet de raison que se réalisera le bonheur. Nous trouvons ici un impératif dans l'obligation pour tout homme de réaliser ce à quoi sa nature l'ordonne. Le bonheur-senti viendra par voie de conséquence; mais l'essentiel du bonheur est réalisé par l'obtention du bonheur-objet. On a la plante vivante; la fleur ne saurait manquer. Nous ne confondons plus la vie avec sa fleur, l'essence avec ses conséquences naturelles.

M. Piat semble le reconnaître page 287 lorsqu'il dit: « Si le bonheur est raison, et par là même vertu, il implique le désintéressement. Qu'est-ce en effet, pour le sage, que chercher son propre bonheur? C'est faire effort pour discipliner d'aveugles tendances, c'est pratiquer la tempérance le courage, la justice et la philanthropie, *c'est travailler au règne de l'ordre en soi et par suite autour soi.* » Travailler au règne de l'ordre avec désintéressement, est-ce là chercher le bonheur-joie? n'est-ce pas se proposer pour but le bonheur-objet?

En résumé, la morale aristotélicienne, telle que la dépeint M. Brochard, n'est certainement pas toute la morale d'Aristote; son point de vue est incomplet, sa notion fausse, mais elle se poursuit avec une logique impeccable. Si le plaisir est la fin de la vie humaine, il n'y a pas d'impératif. On ne contraint pas les gens à chercher la joie: ils y vont d'eux-mêmes. La morale aristotélicienne, telle que la conçoit M. Piat, nous semble embrasser plus complètement les deux éléments du bonheur selon Aristote: la fin de la nature et la joie; mais elle manque de logique,

pour autant que le Philosophe, après avoir concédé que le déploiement de la vie intellectuelle n'a droit au nom de bonheur qu'en tant qu'il est une espèce de plaisir, prétendrait lui prêter une valeur d'obligation en soi.

La seule exégèse complète et logique est celle qui embrasse les deux éléments, en conservant à chacun sa place. Il est possible que la jouissance rationnelle soit, de fait, la fin entrevue principalement par les agents humains ; mais ce qu'il y a de certain, c'est que ce n'est pas de cette jouissance que le bien rationnel tire sa valeur impérative, ni sa qualité de béatifiant nécessaire ; c'est de sa correspondance avec la nature dont il est la fin, et qu'à ce titre, il domine.

Les remarques que nous venons de faire n'entament pas, nous nous plaisons à le reconnaître, la solidité de cet ouvrage considérable dont nous aurions préféré donner l'analyse, si nous n'avions été arrêtés par sa richesse d'érudition et de pensée. M. Piat voudra bien excuser le parti que nous avons pris avec son amabilité coutumière. En discutant quelques-uns de ses aperçus, c'était en quelque sorte notre propre manière d'entendre les choses que nous soumettions à la discussion. Et nous nous sommes sentis plusieurs fois invités, chemin faisant, à nous ressouvenir de ce trait par lequel saint Augustin caractérise les ententes les plus amicales : dissentire interdum sine odio, tanquam ipse homo secum, atque ipsa rarissima dissensione, *condire consensiones plurimas* (1).

GANDAVENSES.

Dans son numéro d'octobre, le premier de sa treizième année, la *Revue des Facultés catholiques de l'Ouest* annonce l'intention d'étendre sa publicité et d'élargir son influence. Une lettre-préface de M. René Bazin, de l'Académie française, donne les motifs de cette transformation et énumère ses chances de succès : elles sont nombreuses. Nous joignons cordialement nos vœux à ceux de l'illustre écrivain, et signalons volontiers à nos lecteurs la docte et jusqu'ici trop modeste Revue de nos confrères d'Angers.

---

(1) IV. Conf. c. 8.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

L'Hypnotisme et la Suggestion, par le D[r] GRASSET, professeur de clinique médicale à l'Université de Montpellier, in-12, 534, p. (Paris, Octave Doin, 1903).

« Tout semble dit sur l'hypnotisme et la suggestion. Et, en fait, un livre d'ensemble comme celui-ci ne peut rien ajouter à la documentation scientifique, déjà si riche et définitive, de cette question. Mais il a paru que le moment était opportun pour essayer — je ne dis pas pour faire — dans une *Bibliothèque internationale de psychologie expérimentale*, une *synthèse psychologique* de l'hypnotisme. C'est là l'idée inspiratrice et directrice de ce livre. »

Tel en est aussi le début, qui nous fait comprendre tout de suite que M. le D[r] Grasset nous parlera, dans une série de chapitres, de l'hypnose, de ses variétés, de ses degrés, de ses diverses symptômes — des procédés d'hypnotisation de la suggestion et de l'état de suggestibilité — de l'hypnotisme et de la suggestion au point de vue thérapeutique, de l'hypnotisme et de la suggestion devant la société, devant la justice, devant la morale et la religion — des limites de l'hypnotisme : toutes questions qui ne sont plus, en effet, nouvelles, mais sur lesquelles l'auteur saura bien répandre un intérêt nouveau et de nouvelles lumières.

Ne l'a-t-il pas fait, par exemple, dans son exposé de la théorie des « deux psychismes » et dans la magistrale façon dont il s'en sert pour nous faire pénétrer dans la nature et le jeu de l'hypnose ? Les désagrégations physiologiques observées dans la distraction, le sommeil et les rêves, les désagrégations extraphysiologiques impliquées dans le phénomène des tables tournantes, de la lecture des pensées, les désagrégations pathologiques que révèlent les maladies mentales, le somnambulisme, l'hystérie, les tics, etc., ou qui résultent de lésions organiques, et nombre de faits anatomiques et cliniques nous amènent à la nécessité de conclure : non seulement qu'il existe deux fonctions psychiques — l'une spontanée, soumise à un déterminisme rigoureux, non libre, automatique, l'autre, délibérée, consciente, impliquant responsabilité — mais encore que chacune de ses fonctions a, *dans une certaine mesure* (1), son siège anatomique distinct en quelques centres de l'écorce cérébrale. A l'état normal et physiolo-

(1) « Je tiens à répéter que mon schéma ne vise que la question physiologique et nullement la question philosophique... Les diverses Ecoles doivent renoncer à trouver dans notre exposé un argument pour ou contre une solution métaphysique quelconque. » D[r] GRASSET.

gique, ces centres interviennent en général ensemble, leurs actions s'intriquent et se superposent. Mais comme aussi ils sont réellement distincts les uns des autres, une dissociation peut se produire qui fera que les uns agissent sans les autres. C'est le cas qui se présente dans la distraction. « Si on parle avec un sujet, ce sujet peut répondre consciemment et volontairement et alors O intervient (O est le nom schématique donné par M. Grasset au centre du psychisme conscient et libre); ou bien il répondra automatiquement sans se donner le temps d'y penser et d'y réfléchir, et alors il parle avec son seul polygone (nom schématique donné par l'auteur aux centres du psychisme automatique), sans intervention de O. »

Cette théorie des deux psychismes, avec leurs deux centres cérébraux unis et agissant, à l'état normal, de concert, O dirigeant et contrôlant le polygone, mais pouvant aussi être dissociés puisqu'ils résident en des centres distincts, contient en substance tout le livre de M. le Dr Grasset, et toute sa pensée sur l'hypnose et la suggestion. Et l'on pourrait dès maintenant, sans trop de peine, deviner la notion qu'il donnera de l'hypnose, après une longue et brillante discussion : l'hypnose est un état extraphysiologique « caractérisé par la désagrégation suspolygonale, l'activité ou même l'hyperactivité polygonale, et la sujétion complète du polygone au centre O de l'hypnotiseur : *c'est un polygone émancipé de son propre centre O et obéissant à un centre O étranger* ».

Quant à la suggestion, c'est l'idée *imposée* par l'O de l'hypnotiseur et *subie* par le polygone de l'hypnotisé. Lorsque Bernheim la définit : « *toute idée acceptée par le cerveau* », il méconnaît le caractère essentiel de la suggestion *hypnotique*, qui est justement de ne pas être réfléchie, raisonnée, consentie, ni donc *acceptée*, mais *subie*. Du reste, en cette question, M. le Dr Grasset le reconnaît et le montre, « la divergence porte plus sur les mots que sur les idées », et s'explique par une différence de point de vue et de préoccupation.

M. Grasset tire encore un très heureux parti de la théorie des deux psychismes, pour l'explication de ce qu'on a appelé le dédoublement de la personnalité ; et, après ce qu'il nous en dit, le cas célèbre de Félida ne paraît plus si extraordinaire ni aussi mystérieux. « En réalité, ce n'est pas un dédoublement. C'est la séparation des individualités (de O et du polygone) normalement intriquées, et c'est l'apparition de l'individualité polygonale désagrégée, à côté de la personnalité de O, qui reste le moi identique et intangible. »

Mais l'on saura peut-être plus de gré encore à l'éminent professeur des précieux renseignements qu'il nous donne dans son paragraphe intitulé : « *Suggestions dans les appareils habituellement soustraits à la volonté.* » Jusqu'ici, pour défendre le caractère naturel de ces phénomènes contre ceux

qui croyaient devoir les rapporter à une cause supranaturelle, nous n'avions presque à citer que des faits d'expérience vulgaire, — la mort causée par une émotion violente, etc.; M. le Dr Grasset comble cette grande et regrettable lacune. Il nous rapporte une longue série d'expériences, instituées et conduites selon les méthodes les plus rigoureuses, par des savants de tous pays, et démontrant que l'écorce cérébrale joue un grand rôle dans l'activité des appareils de l'organisme normalement soustraits à la volonté. Après quoi il conclut par ces paroles, que je signale aux psychologues et aux philosophes de profession :

« En somme, les physiologistes ont complètement abandonné l'ancienne dichotomie du système nerveux en système cérébrospinal (avec le cerveau pour organe essentiel) pour les actes conscients volontaires, et le système grand sympathique pour les phénomènes inconscients involontaires. Comme le dit très bien Morat, « l'effet moteur de l'excitation de l'écorce cérébrale ne se borne pas à la contraction des muscles du squelette. Cette excitation retentit également sur les mouvements de la circulation (cœur et vaisseaux), sur ceux de l'intestin (vessie urinaire) ainsi que sur les organes sécréteurs eux-mêmes. *En somme, aucun organe n'échappe à l'influence cérébrale. Cela explique qu'aucun organe n'échappe à la suggestion.* »

Cela explique aussi, pour une bonne part, que le caractère naturel de l'hypnotisme ne fasse aucun doute pour M. le Dr Grasset. Ecoutons-le nous dire, en terminant, ce qu'il pense de la moralité de cette pratique :

« Je crois que l'hypnotisme doit être rangé dans cette catégorie d'actes dont la moralité ou l'immoralité dépendent uniquement du but poursuivi et du résultat atteint... Il me paraît indiscutable que l'homme a moralement le droit d'aliéner momentanément sa liberté dans le but de mieux assurer le développement ultérieur de cette liberté ; il a le droit d'abdiquer momentanément sa personnalité dans le but de sauvegarder précisément le libre fonctionnement ultérieur de cette personnalité. La maladie est évidemment une entrave au fonctionnement régulier de la liberté et de la personnalité du sujet : sa vie morale ultérieure peut être entièrement bouleversée, déviée, empêchée par cette maladie. Si, en abdiquant momentanément sa liberté et sa personnalité entre des mains sûres, il pense pouvoir libérer son entière vie ultérieure, il n'a pas seulement le *droit*, mais j'estime qu'il a le *devoir* de le faire. »

Il n'est pas besoin d'ajouter, après de telles paroles, que l'éminent docteur, à l'exemple de bien d'autres, a souvent eu recours à l'hypnose, pour guérir ou soulager les infirmités humaines. Il l'a fait avec toute la réserve et les précautions que la prudence commande. Et, en face des résultats heureux obtenus par lui et ses collègues, il écrit, avec une noble et légitime fierté : « L'hypnotisme thérapeutique a gagné ses éperons. »

Pour finir, je formulerai un vœu : non pas celui que ce nouveau livre de M. le Dr Grasset obtienne le grand succès qu'il mérite, le succès est assuré d'avance à tout livre signé de son nom, mais le vœu que la *Bibliothèque internationale de physiologie expérimentale*, dont il fait partie, compte beaucoup d'ouvrages écrits avec autant d'autorité, de science et de talent.

M. Th. C.

Dell'Estetica secondo i principii dell' Angelico Dottore san Tommaso; par Mgr Domenico Valensise, archevêque titulaire d'Ossirineo (Roma, Desclée, Lefebvre et Cie, editori. 1903, 2 volumes).

On n'a pas à faire ressortir ici l'importance de l'Esthétique en philosophie : si l'Esthétique appartient par sa nature au domaine philosophique, elle confine d'autre part aux Beaux-Arts et à la Littérature. On a souvent souhaité de voir s'élever une chaire d'Esthétique dans chaque Université.

Bien des livres ont été écrits sur cette matière; peu d'auteurs, on en conviendra, ont traité le sujet en forme didactique et avec la méthode scientifique. On n'adressera pas ce reproche à l'œuvre, admirable d'enchaînement logique, de Mgr Valensise : *Dell'Estetica secondo i principii dell'Angelico Dottore san Tommaso*, dont la deuxième édition a naguère paru.

Procédant avec un ordre scrupuleux, l'auteur définit au préalable la science esthétique ; il résume en quelques pages l'histoire de la question depuis Pythagore jusqu'à B. Baumgarten et Ch. Levesque. Sa méthode l'oblige à faire précéder son traité du Beau, d'un traité de l'Idée et d'un traité de l'Art, l'Idée et l'Art précédant nécessairement toute opération artistique.

L'Idée, « cette forme d'une chose existant en dehors d'elle-même et comportant une raison de causalité exemplaire », est étudiée dans son origine, dans sa nature. L'auteur classe les Idées en diverses espèces, et insiste sur le difficile problème de l'origine des Idées dont le prototype n'existe point dans le monde.

Cette première partie introduit, par voie logique, à la seconde, où il est traité de l'Art. L'auteur en examine la définition nominale et la définition réelle : *habitus factivus cum vera ratione*, scrutant minutieusement chacun des termes de la définition et en tirant rigoureusement toutes les conséquences. L'auteur étudie ensuite le caractère spécifique de la génération de l'Art, par rapport à la matière et à la forme, avec de très justes remarques sur les différences que l'on découvre en ceci entre la nature et l'Art.

Considéré dans son rapport avec la cause finale, l'Art doit contribuer au perfectionnement de l'homme : l'auteur classe les arts selon le degré et la nature du perfectionnement qu'ils procurent, et il combat la théorie de l'Art pour l'Art, en évitant l'écueil où sombrent ceux qui confondent l'Art avec une vertu morale.

Et de même qu'il a étudié les diverses idées, il étudie l'Art dans ses multiples espèces : Art divin et Art naturel : *omnes res naturales productæ sunt ab arte divina, unde sunt quodammodo artificiata Dei.* Il n'hésite point, tout en émettant quelques réserves, à emprunter de nombreux versets du chant XIII du *Paradis* pour expliquer les imperfections de la nature, réfutant et rejetant comme il sied la théorie de ceux qui recherchent la solution de tous problèmes dans les conséquences du péché originel, — dit divin et dit humain — Arts serviles et Arts libéraux — Art architectonique et Art manuel — Art utile et Beaux-Arts. En une très belle page, l'auteur établit l'échelle des Beaux-Arts, et il écrit sur l'Architecture, considérée comme matrice des autres arts, une page qu'eût approuvée Viollet-Leduc.

En un corollaire, l'auteur aborde la question de savoir si la danse est ou n'est pas un Art : tout pesé, il l'accorde, tout en exécutant au passage les danses macabres imaginée par l'Art gothique finissant, mais à la condition que la danse réalise ce qu'en dit Dante au chant XXV du *Paradis :*

Come surge e va ed entra in ballo
Vergine lieta.

Désormais, on peut aborder l'étude du Beau, considéré en lui-même. Après un chapitre consacré à la réelle et objective existence du Beau, l'auteur en analyse les définitions et met d'accord les deux définitions données par saint Thomas : « *Pulchra quæ visu placent* ». « *Ratio pulchri consistit in resplendentia formæ super partes materiæ proportionatas* » ; et il étudie chaque terme de la définition par lui adoptée.

Incidemment, l'auteur prévient certaines confusions toujours possibles en établissant que la raison spécifique du Beau ne se doit pas confondre avec les autres concepts, à savoir : que le Beau n'est pas le Bien — ni le Vrai : à ce sujet l'auteur réfute pittoresquement le « Vérisme » — ni le sentiment agréable, l'objectivité étant nécessaire à la raison du Beau. Après quoi, l'auteur examine les propriétés du Beau : que le Beau est désirable, qu'il est absolu ; et l'auteur explique comment on doit entendre ceci : que le Beau est délectable.

Comment se produira la génération du Beau par rapport à l'homme ? Ce n'est nullement, comme certains l'avaient dit, un « fait absolument divin » ; mais un fait provenant de l'intelligence et de l'imagination, l'intelligence exerçant sa vertu analytico-synthétique sur les formes intelligibles et les espèces sensibles : d'où il suit que l'homme est, par nature, artiste.

Pour une telle œuvre, l'amour doit intervenir et pour donner le branle et pour stimuler : telle est l'inspiration.

Un chapitre traite de l'Idéal « archétype, selon le P. Lepidi, de la beauté qui illumine l'esprit de la connaissance du Beau » et, d'après l'au-

teur, « simplement la forme *escogitata* par le génie esthétique d'après laquelle l'artiste crée son chef-d'œuvre : et à ce propos, l'auteur fait ressortir que la doctrine de saint Thomas d'Aquin s'éloigne également de l'idéalisme de Hegel et du positivisme de Schopenhauer.

Suit une étude du Beau dans ses multiples espèces et divisions: Beauté finie et Beauté infinie, —Beauté spirituelle : et ici l'auteur signale et réfute l'erreur commise par Hegel assignant à la poésie le domaine exclusif de l'esprit et lui enlevant le monde matériel: qui osera dénier la beauté à l'œuvre de Salvator Rosa ou de Ruysdaël? — Beau naturel, — Beau artificiel.

Et, arrivé au Beau spirituel, l'auteur parcourt l'échelle ascendant des êtres: depuis l'homme, « sur le visage duquel se réfléchit l'âme »: heureuse citation de Savonarole et d'Ingres, — le bienheureux, — l'ange, — la Vierge Marie,

Il bel zaffiro
Del qual il Ciel più chiaro s'inzaffira,

jusqu'à Dieu lui-même.

Les rapports du Beau avec la morale sont exposés dans le dernier chapitre, et la conclusion est que le Beau doit exercer son influence sur la morale et sur la religion.

Telle est l'analyse fidèle du livre de Mgr Valensise : cette analyse suffit à indiquer la valeur de cette œuvre thomiste et scolastique. L'auteur procède avec une méthode rigoureuse; son œuvre, de prime abord, ressemble à une trame d'acier, mais les fils d'or se mêlent à la trame; Mgr Valensise a fait du poème de Dante son livre de chevet, aussi se plaît-il à résumer ses conclusions dans les versets aussi philosophiques qu'harmoniques du vieux Alighieri. De plus, Mgr Valensise, en même temps qu'il raisonne sur les principes, prouve qu'il a étudié les œuvres d'art en elles-mêmes : son traité d'esthétique est une sorte de la philsophie de l'Art : il ne s'est point borné à *sillogizzare invidioti veri*... Tandis que les docteurs scolastiques disputaient *sul vico degli strami*, dans l'île de la Cité, on élevait la Cathédrale. L'auteur, s'il eût vécu alors, aurait tenu son rang parmi les docteurs, et il eût, l'*instant* d'après, rationnellement admiré l'œuvre des constructeurs gothiques.

A. Auriol.

L'Emancipation des Femmes, par M. Simon Deploige, professeur à l'Université catholique de Louvain, in-8°, 46 pages.

Affranchir légalement la femme au sein de la famille et de la société, tel est le but des émancipateurs. A cette fin ils revendiquent : l'égalité entre les époux dans la famille; l'admissibilité de la femme à toutes les professions; son intervention dans la gestion des intérêts publics.



M. Deploige présente l'examen critique de cette triple revendication.

1° *Egalité entre les époux.* — Pour l'établir, les uns s'attaquent à la constitution même de la famille, les autres veulent réorganiser légalement le gouvernement de la société conjugale.

A. — Les premiers prônent l'union libre. Elle sera le fruit de l'évolution sociale. Le mariage sera un simple contrat privé dans la société nouvelle, aux jours heureux du collectivisme. Le socialiste allemand Bebel l'affirme dans son livre *Die Frau.* Sous ce régime de l'union libre, la condition de la femme ainsi émancipée sera-t-elle améliorée? Nullement, car :

a) La sociologie affirme que le moyen le plus efficace de garantir le respect et la dignité de la femme est de maintenir le principe de la monogamie et de l'indissolubilité.

b) L'histoire constate que le relâchement du lien conjugal est directement préjudiciable à la femme. Quand l'union est libre, le mariage devient pour le mari une affaire de spéculation.

c) L'expérience contemporaine montre que le divorce, au lieu de protéger la femme, est devenu pour elle une occasion d'oppression. Les voies de fait exercées contre la femme se multiplient afin de l'obliger à demander le divorce.

d) La psychologie a toujours reconnu que l'union libre en supprimant le devoir de fidélité conjugale n'avait pour effet que d'émanciper les passions et de livrer aux instincts débridés de l'homme la femme inexorablement asservie. Telle est l'émancipation que promet le collectivisme en proposant l'union libre. Dans la future société où « la religion se sera évanouie d'elle-même », mais où sera légalement reconnue la polygamie additionnée de polyandrie successive ou simultanée, quelle ne sera pas la déchéance de la femme !

Néanmoins la moralité, nous assure-t-on, sera excellente dans l'état collectiviste : « Les bonnes mœurs n'ont rien à voir avec la religion. » « L'atmosphère sociale transformée rendra les vices impossibles. »

Ainsi se révèle l'erreur initiale du système collectiviste : « L'homme est naturellement bon, les institutions sociales le rendent mauvais. » — Illusion ! Le fait est trop évident, on peut l'expliquer diversement, on ne saurait le nier : « Le fond des tendances humaines est vicié. »

B. — Stuart Mill et ses disciples veulent substituer légalement dans la famille la dyarchie à la monarchie. « Dans la législation actuelle, la dépendance de la femme est excessive et par le mariage l'homme acquiert une victime. »

Ces attaques exagérées sont injustes :

a) En principe, la loi admettant l'autorité maritale donne une protection à la femme et lui demande obéissance ; mais obéissance n'est pas esclavage, ni autorité et despotisme. L'oppression n'est pas inspirée par la loi, mais par la force.

b) Dans la pratique, le législateur ne peut prévenir tous les abus possibles. Qu'il garantisse les droits de l'épouse, protège sa personne et ses biens, soit. Mais comment sanctionner les obligations mutuelles des époux ? On ne saurait établir l'inspectorat des ménages. La loi impuissante doit trouver un adjuvant dans l'éducation morale des individus.

Devant cette impuissance de la loi, le système de Stuart Mill, — révolutionnaire dans son principe, radical dans ses procédés, anarchiste dans ses conséquences, — n'hésite pas à supprimer l'autorité maritale. Cette autorité, dit-on, n'est-elle pas :

a) Haïssable, et on dépeint avec force imagination les abus qui peuvent découler de l'assujettissement d'une femme à un homme.

b) Inutile. Pourquoi ne pas partager le pouvoir entre les deux associés ? — Mais en cas de désaccord qui décidera ? — Les difficultés seront rares. — Mais si rares soient-elles, encore faut-il les trancher. — Il est possible de recourir au tribunal. — L'autorité inutile est donc reconnue nécessaire ; mais elle sera exercée par un étranger, car, à tout prix, il faut sauver l'égalité entre les époux. Songez donc, s'il y avait inégalité de droits entre eux, la famille serait en opposition :

Avec les institutions de notre temps. — De fait, cependant, tous les membres de la société de nos jours n'ont pas les mêmes droits.

Avec les principes de l'égalité juridique. — Mais ce principe bien entendu : « A égalité de devoirs, égalité de droits », n'interdit pas les inégalités juridiques ni dans la société ni dans la famille. Ces inégalités sont fatales et multiples : les aptitudes différentes entraînent des fonctions diverses dont les obligations particulières confèrent des droits corrélatifs spéciaux. La loi reconnaît simplement l'aptitude de l'homme à exercer la fonction directrice dans la famille et lui en donne les charges et les droits.

« C'est la loi du plus fort », dira-t-on. Mais la force ne donne-t-elle pas des droits quand elle impose des devoirs ?

« Le faible a le même droit que le fort. » A-t-il les mêmes besoins et les mêmes devoirs ? Non. Il ne saurait avoir les mêmes droits spéciaux.

c) Injuste. Ne reconnaît-on pas que la division des droits doit suivre la division des devoirs ? Ainsi en est-il dans la famille où les droits sont proportionnés aux devoirs.

2° *Admissibilité de la femme à toutes les professions.* — Pour légitimer cette seconde revendication on invoque :

A. — La science sociale : Elle reconnaît la supériorité de la concurrence sur la réglementation, donc liberté du travail pour tous :

a) En théorie, on ne saurait condamner ce système : il favorise l'éclosion de la spontanéité et stimule l'initiative personnelle. Mais ne serait-il pas meilleur, le système mixte de concurrence et de réglementation qui aurait en outre l'avantage d'empêcher la violation des droits et de protéger les faibles ?

En fait, le système de la concurrence pure est-il supérieur ? On constate de réels progrès : doit-on les lui attribuer ? — Par ailleurs a-t-il donné plus de bonheur à l'humanité ? Dans l'ancien régime, il y avait beaucoup de privilégiés ; — de nos jours, il y a beaucoup de déclassés, et les privilégiés n'ont pas tous disparu ; Taine dit que la vie est moins agréable.

b) Le système admis, les femmes sont-elles aptes à la concurrence ? Il faut tenter l'expérience, répond Stuart Mill. — Elle a été faite et dans le travail libre des femmes on a reconnu un élément très actif de désorganisation sociale. L'expérience a démontré :

α) L'incapacité de la femme impuissante à remplir simultanément ses devoirs d'ouvrière, d'épouse et de mère. — N'importe, pas de réglementation de travail : Périsse plutôt la famille afin qu'advienne le collectivisme.

β) La fausseté du principe libéral qui, pour être bienfaisant, aurait dû garder la femme à sa mission et ne point provoquer par la concurrence le « struggle for life » dont la famille est victime.

γ) La sagesse du vieil adage : A chacun sa mission. La vocation est commandée par les aptitudes naturelles. En rendant accessibles à la femme toutes les professions, on a faussé sa mission et multiplié le nombre des dévoyés.

B. — La justice ne permet pas, dit-on, que certaines professions soient interdites aux femmes.

Au contraire la justice réclame et consacre cette défense, car les femmes sont incapables de certains travaux :

a) Sans léser les droits de leurs enfants ou de leur époux ;

b) Sans compromettre leur moralité ou leur santé.

La loi qui défend ces droits et protège la femme est très juste. Les exceptions qui peuvent en souffrir doivent être sacrifiées au bien général de la société.

C. — L'utilité sociale exige qu'on reconnaisse la liberté de travail aux femmes, ajoute-t-on. — Non, car le bien apparent apporté à la société par ce travail ne compense pas le dommage réel indirectement produit.

Il est vrai que la femme est tout spécialement prédisposée et plus apte que l'homme pour certaines carrières. Elles ne doivent pas cependant com-

promettre les devoirs de famille. Aussi le christianisme reconnaissait à la femme ses aptitudes spéciales et, lui ouvrant le vaste champ de la charité, lui a dit : Sois tout entière à ton labeur, reste vierge !

3° *Intervention de la femme dans la gestion des affaires publiques.* — La femme doit être électeur, car :

A. — Voter est un droit naturel, d'après la théorie de Rousseau. L'homme, en société comme dans la vie privée, est libre, et sa liberté inaliénable. Il doit être l'auteur des lois auxquelles il se soumet. Le droit de vote est la condition indispensable du maintien de sa liberté.

Cette théorie est :

a) Fausse en elle-même : D'abord l'homme n'est pas libre au point de n'obéir qu'à lui-même. Partout et toujours « l'homme est dans les fers », car partout et toujours l'homme est soumis à l'obligation morale qu'il ne s'est pas imposée lui-même.

L'inaliénabilité de la liberté est une prétention manifestement fausse : pour jouir des avantages de l'association, il faut se soumettre aux exigences qu'elle impose.

b) Antisociale dans ses conséquences. — Elle a mis en faveur la démocratie représentative. — Elle a inspiré ceux qui ont revendiqué et obtenu en certains pays, pour le peuple lui-même, l'exercice de la fonction législative. Elle a conduit Proudhon à repousser toute autorité même populaire et à promouvoir l'anarchie « cet idéal de société où chacun se gouverne par sa propre volonté » (Kropotkine).

B. — Le vote est une arme de protection. La femme n'a-t-elle pas des griefs à faire valoir et des réformes à proposer ? (Stuart Mill.) Il est vrai, mais il est bon de remarquer que :

a) Dans la pratique, pour être représenté au Parlement, il ne suffit pas de voter. Nombreux et distincts sont les désirs des électeurs ; tous ne se retrouvent pas dans l'élu, organe de la volonté générale.

b) Pour être protégé par la loi il n'est pas nécessaire :

α) D'être électeur. De fait les femmes et les enfants mineurs ont été les premiers partout à bénéficier de la sollicitude des législateurs.

β) D'être représenté au Parlement, du moins de nos jours où la représentation des intérêts n'est pas admise. Le bien de la société serait singulièrement compromis si le Parlement ne s'occupait que des intérêts représentés de nos jours par les élus du peuple. Les bureaux des ministères, les commissions, les congrès aident ou remplacent le Parlement qui n'est pas à la hauteur de sa tâche.

Fr. M.-D. P.

Le Gérant : D. SERTILLANGES.

PARIS. — IMPRIMERIE F. LEVÉ, RUE CASSETTE, 17.

REVUE THOMISTE

LA RÉFORME DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE[1]

LA RELATIVITÉ DES FORMULES DOGMATIQUES

1. — On parle beaucoup en ce moment du relatif et de l'absolu des formules dogmatiques, et l'on s'aperçoit de plus en plus que la solution de ce débat est solidaire du problème de la connaissance. M. Loisy reconnaissait l'autre jour que le jugement porté sur l'*Évangile et l'Église* dépendrait de l'idée que l'on se ferait de la Vérité : « Si l'on suppose, disait-il, que la Vérité, en tant qu'accessible à l'intelligence humaine, est quelque chose d'absolu, que la révélation a eu ce caractère et que le dogme y participe; que ce n'est pas seulement l'objet de la connaissance qui est éternel et immuable en soi, mais la forme que cette connaissance a prise dans l'histoire humaine, les assertions du petit livre sont plus que téméraires, elles sont absurdes et impies (2). »

Il existe, à n'en pas douter, un milieu entre ce dogmatisme absolu que redoute M. Loisy et le relativisme non moins absolu qu'il professe. N'est-ce pas à cette position intermédiaire que l'auteur des doctes « petits livres » fait allusion lorsqu'il rend justice à la notion de la vérité, et de la vérité révélée, qu'ont développée les vrais théologiens des siècles passés : « Notion plus juste, a-t-il

(1) Erratum. — Dans l'article sur la *Documentation de Saint-Thomas*, p. 211, ligne 3, lire ainsi le texte de saint Grégoire : « Et quidem in Sancta Chalcedonenci synodo hoc Deccesoribus meis... » Le mot « non » doit être supprimé.

(2) *Autour d'un petit livre*, p. 190.

dit, qu'on ne pourrait croire en lisant la plupart des publicistes qui se chargent de protéger le catholicisme contre mon apologétique (1) »? « Les anciens Docteurs, ajoute-t-il, craignaient moins que les théologiens modernes d'avouer sur ce point le caractère nécessairement inadéquat des conceptions et des formules dogmatiques (2). » Cela est parfaitement exact : nous l'avons développé récemment à plusieurs reprises (3). On ne fera cependant croire à personne que la doctrine de la connaissance, et spécialement de la connaissance religieuse, des anciens Docteurs, laquelle maintenait la solidité objective des systématisations doctrinales et l'homogénéité du dogme sous ses changements et son progrès, coïncide avec le système de M. Loisy qui ne les accepte qu'avec des restrictions équivalentes, semble-t-il, à une négation.

Il y a donc une position intellectuelle intermédiaire qui est celle de toute la tradition scolastique. Nous la croyons immanente à toute théologie catholique arrivée à la pleine possession de ses moyens. C'est elle que nous voudrions étudier dans saint Thomas chez qui elle prend la forme d'un conceptualisme réaliste.

Et parce que l'absolu et le relatif des formules dogmatiques suppose l'absolu et le relatif des formules en général, nous étudierons successivement l'attitude du Conceptualisme réaliste vis-à-vis des formules communes et des formules théologiques.

I

2. — On trouvera dans ce paragraphe l'énoncé et la justification sommaire des trois axiomes fondamentaux du Conceptualisme réaliste.

Ces trois axiomes, dans la langue de saint Thomas, se formulent ainsi :

Objectum intellectus est ens.

Veritas est adæquatio rei et intellectus.

Non datur intelligere sine phantasmate.

(1) *Autour d'un petit livre*, p. 190.
(2) *Ibid.*, p. 203.
(3) La place de saint Thomas dans la réforme des Études théologiques. *Revue de l'Institut cath.*, 1902, VI. Cf. *Rev. Thom.*, 1901, p. 409, sq.; 1903, p. 441 sq.

Le second de ces axiomes précise le premier, et le troisième complète les deux autres. La relation affirmée entre l'intelligence et l'être dans le premier axiome est précisée dans le second comme équation. La condition extrinsèque de cette équation est énoncée dans le troisième. Nous verrons que du second axiome résulte la part d'absolu de notre connaissance, tandis que le troisième fait sa part à la relativité.

Premier axiome. — L'objet de l'intelligence est l'être.

3. — Recherchant une philosophie des formules, nous n'avons pas à nous occuper des jugements des sens, simples discernements de faits. Le sens ne formule pas. Il affirme des choses vraies; il ne les affirme pas comme vraies, en connaissance de cause. Il faudrait pour cela qu'il eût l'idée du vrai, du réel, de l'être, et qu'il réfléchît sur cette idée l'impression qu'il éprouve. Or le sens ne réfléchit pas et n'a pas l'idée de ce qui, en général, est ou n'est pas. C'est pourquoi, légitimement, nous nous transportons, dès notre premier axiome, dans l'intelligence, car une formule est la traduction d'une proposition, une proposition est l'énoncé d'un jugement, et seule l'intelligence juge.

L'intelligence est une réalité. M. Loisy, sur ce point, nous fait plaisir. Parlant des notions intellectuelles : « Elles impliquent, dit-il, la réalité du sujet et de l'objet. De même, les perceptions ont pour objet le réel et sont réelles en elles-mêmes et dans les notions qui en restent » (1). Pas d'infiltration kantienne sur ce point, n'en déplaise à M. l'abbé Fontaine.

Cette réalité est vivante. C'est une énergie psychologique spéciale. N'avons-nous pas reconnu que c'est elle seule qui juge et donne à la réalité d'être affirmée consciemment comme telle. Ici encore M. Loisy n'est pas en désaccord avec nous. La conscience réfléchie de l'homme est, à l'entendre, toujours en travail : elle est capable d'habitudes héréditaires. Tout cela dénote un vivant et un agissant.

Mais comment concevoir l'énergie intellectuelle? Apporte-t-elle à la connaissance des déterminations internes qui, s'amalgamant au réel des choses, n'aboutiront qu'à un compromis?

(1) *Autour d'un petit livre*, p. 191.

La thèse du « compromis » semble bien la thèse de M. Loisy. « Nos notions, dit-il, ne représentent adéquatement ni l'objet, ni le sujet lui-même (1). » Elles représentent donc le sujet. « Les lois générales de la connaissance sont comme des habitudes héréditaires. » L'habitude est la résultante d'une adaptation de la vie du dedans aux conditions imposées par le dehors. C'est une sorte de compromis, toujours capable de reculs ou de progrès. C'est sur l'instabilité de ce compromis que M. Loisy fonde sa doctrine de la relativité.

Il nous semble qu'il est au moins une loi de la connaissance qui échappe à ce compromis, une loi sans laquelle les habitudes du sujet seraient impossibles à contracter, c'est la loi constitutive de l'énergie du sujet connaissant. Le compromis suppose, en effet, sujet et objet déterminés en soi. Le principe déterminant du sujet comme tel doit être antérieur au compromis et lui échapper. Quel est ce principe?

C'est ce qui permettra au sujet connaissant d'émettre son acte propre, l'acte générateur des formules, le jugement. Or que fait la raison lorsqu'elle juge? Elle affirme ou bien qu'une chose *est* ou bien qu'une chose *est* une autre chose. Et l'on voit aussitôt qu'un point de vue unique domine son activité, le point de vue de l'être. Toutes choses considérées par rapport à l'être, voilà la connaissance intellectuelle. L'ordre à l'intuition de l'être, voilà la détermination constitutive de sujet connaissant intellectuellement (2).

Préoccupé d'arriver au relativisme par le plus court chemin, M. Loisy ne s'est pas soucié d'isoler ce facteur prépondérant du développement intellectuel. Il a bien vu qu'il y a « des directions permanentes et qu'on peut dire invariables de l'esprit humain aussi vraies que notre nature est réelle. » Mais il ne les a pas analysées ou plutôt, comme Anaxagore, il les a utilisées mécaniquement, parlant ici de résidu, là de dégradation d'images. C'est vraiment par trop élémentaire comme doctrine de la connaissance. Et l'on s'étonne qu'un esprit si averti sur tant de choses ait pu voir, dans cette insuffisante transposition des théories vieillies de Taine, des évidences de la commune expérience.

L'intelligence a donc pour objet le réel, sous son aspect le plus

(1) *Autour d'un petit livre*, p. 192.
(2) Cf. *Rev. Thom.*, 1901, p. 410, sq.

général, ou le plus indéterminé, l'être. Cette indétermination, bien loin d'évider la réalité comme telle, nous la présente à son plus haut point d'actualité et de réalisation. Tout ce qui est, est de l'être; rien n'est que par l'être. L'être universel n'est dépouillé de toutes les déterminations des choses que parce qu'il les contient toutes dans sa puissante virtualité. D'emblée l'intelligence se fixe en lui, par l'effet d'une destination originelle. Elle traite avec la totalité des choses, sous l'aspect ramassé de l'être, d'égal à égal. Son activité consiste à détailler ce qu'elle possède dès sa première démarche : ce n'est pas d'acquérir péniblement son objet adéquat, générateur de sa direction essentielle, tâche impossible et sans issue. Armée de son ordre vivant à l'être, sous l'appétit qui l'anime, l'énergie intellectuelle va se mettre en branle, et, comme un balancier puissant, frappant à l'effigie de l'être le métal brut de l'expérience, faire ruisseler cette loyale monnaie humaine qui a nom Vérité.

Deuxième Axiome. — La vérité est une équation entre les choses et l'intelligence.

4. — M. Loisy n'admet pas que la vérité soit une équation. « Nos perceptions, dit-il, n'atteignent pas le fond de la réalité. Les notions l'épuisent encore moins... elle ne représentent *adéquatement* au sujet ni l'objet ni le sujet lui-même. »

Il admettrait tout au plus que la vérité constitue une équation personnelle, variant avec l'individu humain. « La vérité n'est jamais toute en notre esprit et il y a toujours un au-delà ouvert à nos investigations; même nos connaissances générales sont affectées imperceptiblement par le détail de nos expériences journalières. Il y a des directions permanentes, et qu'on peut dire invariables de l'esprit humain, aussi vraies que notre nature est réelle. Mais la vérité, en tant que bien de l'homme, n'est pas plus immuable que l'homme lui-même. Elle évolue avec lui, en lui, par lui; et cela ne l'empêche pas d'être la vérité pour lui; elle ne l'est même qu'à cette condition (1). »

L'argumentation que l'on vient de lire implique une notion toute mathématique de l'équation. M. Loisy semble imaginer

(1) *Autour d'un petit livre*, p. 192.

l'esprit et les choses comme deux quantités en présence. Pour que l'égalisation ait lieu, il faut que l'esprit ait intégré la somme des éléments qui constituent le réel. Il est clair que cette intégration ne sera jamais achevée « que l'on ne réussira jamais à *parquer* l'intelligence *dans un espace* rigoureusement déterminé qui serait censé contenir *tout le réel* (1) ». Et cela, pour les raisons mêmes que donne M. Loisy.

Ce raisonnement n'est pas logiqne. Nous ne savons le tout de rien, c'est entendu! Nous ne savons pas tout, c'est encore entendu! Suit-il que nous ne savons rien? Nullement. Et si nous savons quelque chose, dans la mesure où nous le savons, la vérité existe; l'équation est parfaite dans les limites de ce qui est intégré.

Sommes-nous capables de savoir quelque chose et que savons-nous? La question est là. Si nous déterminons, sous le flux des variations, une part d'équation immuable, nous aurons limité le relativisme plus équitablement que lui-même, par la plume de M. Loisy, ne limitait tout à l'heure l'absolutisme en l'immolant.

Il est faux que l'intégration quantitative de tous les éléments du réel soit nécessaire pour produire une connaissance vraie. Le continu est autre chose que l'addition des indivisibles auxquels le réduit l'analyse mathématique : le mouvement est autre que l'ensemble des positions ou repos du mobile. Ce qui fait que le continu est continu, le mouvement mouvement, échappe précisément à l'analyse quantitative et à l'intégration par voie d'addition. On dirait une loi, une unité primitive, une forme immanente à la structure des choses et qui, au lieu de résulter des éléments, les imprégnerait de ses virtualités. Il semble que, pour rejoindre une telle forme, il faut un mouvement intellectuel marchant d'emblée aux touts, sans essai pour reconstruire le tout avec les parties qui ne sauraient le contenir. Avons-nous le pouvoir d'émettre cette intuition synthétique? Est-elle légitime? Essayons de nous en rendre compte.

5. — Reprenons la question où l'a laissée le paragraphe qui précède. L'intelligence est en nous l'énergie vivante qui aspire à connaître ce qui est. Le réel entier relève d'elle. Or, une partie du réel est celle que nous atteignons par les perceptions des sens. Du fait de l'ordination de l'intelligence à l'être, la réalité accessible au sens

(1) *Autour d'un petit livre*, p. 192.

est donc *a priori* homogène au réel que vise l'esprit, du fond de son immanence. La seule chose qui fasse question est la possibilité de le rejoindre.

L'intelligence ne le peut, mais les sens le peuvent, du moins à leur manière. De fait, la perception externe concerne la réalité. N'est-elle pas, elle aussi, énergie et vie, indéterminée d'abord, sinon absolument, du moins vis-à-vis de ses perceptions successives ? Elle passe sans cesse de l'état d'indétermination à l'état de sensation déterminée. L'impression qui détermine la sensation est subjective comme sentiment, elle ne l'est pas comme détermination spéciale. Nos perceptions ne sont pas de simples hallucinations. Elles n'atteignent pas le fond du réel, d'accord : mais elles en atteignent quelque chose, à savoir ce qui fait face à chaque impression distincte et en est comme l'envers, comme le moule quel qu'il soit en lui-même, sous lequel le sens réagit vitalement, en se laissant plus ou moins marquer à son empreinte. Les résonnances vitales qu'éveille le choc de l'extérieur peuvent modifier l'empreinte ; il n'en reste pas moins qu'il y a empreinte, et relation entre telle empreinte et telle partie du réel. Les oscillations de la vie sensitive n'empêchent pas certaines notes déterminées de se faire jour d'une manière réglée dans notre perception sensible. Et si nous appelons qualité sentie l'impression uniforme que nous ressentons, nous pouvons affirmer l'existence de correspondances qualitatives constantes entre nos sens et le réel. Je n'ignore pas les perturbations accidentelles qui peuvent vicier la perception externe : il n'en reste pas moins que certaines impressions, la couleur, telle couleur, le rouge par exemple, ont une telle constance qu'il est contradictoire de ne pas les faire correspondre avec un paquet déterminé du réel, quel que soit d'ailleurs l'agencement interne du paquet (1). Les sens découpent dans le réel, dans ce réel qui est l'objet des visées de l'intelligence, des constantes qualitatives fixes, qu'ils désignent légitimement par les impressions ressenties à leur présence.

6. — De sensations répétées naît la mémoire, de nombreux souvenirs se forme l'expérience. Nous ne reproduirons pas ici ce que

(1) Cf. Les cours de philosophie en France. III. Au Collège de France : M. Ribot. *Rev. Thom.*, 1893, p. 632.



nous avons développé ailleurs touchant le réalisme de ce travail intérieur (1). Aussi bien la coupe de notre démonstration ne saurait-elle changer. En présence du réel enregistré par le sens, noté par ses impressions caractéristiques, s'éveillent dans le sujet des énergies de connaissance nouvelles. Elles procèdent par voie de répétition et de coordination des réels perçus, corrigeant par des expériences réitérées ce que les expériences antérieures peuvent avoir d'incomplet, jusqu'à ce qu'une donnée fixe, reconnaissable à un caractère constant, issue de la sensation, émerge au sommet du travail effectué. Et je sais ce que ce résultat peut avoir de relatif. Il n'en reste pas moins que la constance et la fixité d'une réaction vivante a pour corrélatif quelque chose de fixe et de constant du côté de l'agent qui la cause. Les théories physiques en sont la preuve. Elles procèdent moins par voie de destruction de leurs explications antérieures que par voie de reprise sur le fond que l'expérience avait primitivement dévoilé, mais qu'elles avaient insuffisamment noté, ou plutôt qu'elles avaient détourné, par leurs hypothèses, de ce que présentait la simple observation expérimentale.

Supposons poussé aussi loin qu'il est possible pour un moment donné ce travail de détermination du réel par les sens et l'expérience, et mettons en présence de ces résultats l'appétit spécial du réel, l'intelligence. Quelle sera son attitude?

7. — Tout d'abord elle prononcera *les jugements de fait* que l'expérience lui suggère. L'expérience peut bien tomber en arrêt devant le réel expérimenté, elle peut bien, par l'énergie de sa réaction vitale, rendre témoignage au réel qui l'immobilise, elle n'a pas le droit de formuler la fixité de son attitude en loi des choses, elle ne peut dire : la cause de ce que j'éprouve invinciblement est du Réel. Car le Réel c'est tout l'être et l'expérience ne sait pas ce qu'est tout l'être. Pour prononcer : ceci *est*, ceci *est* cela, il faut l'intelligence, faculté de l'être, seule capable de conférer l'existence à une donnée, à une liaison d'expérience. Dire que *ceci est*, c'est rendre une donnée finie d'expérience participante de l'être qui est partout, qui est dans une foule de choses que l'expérience ne sait pas, c'est lui donner de l'absolu, non pas cet absolu qui est

(1) *Revue Thom.*, 1900, p. 648.

l'équivalent de nécessaire, mais cet absolu qui fait qu'une chose consacrée comme existante ne peut désormais ne pas avoir été, l'absolu qui fonde l'expérience comme science.

Cette érection d'un fait en absolu est-elle illégitime? Elle l'est. Dans certains cas, en effet, la poussée expérimentale est si vive, si tenace, si constante, si indestructible que le sujet ne peut se refuser à mettre l'affirmation de sa conscience réfléchie tout entière au niveau de ce que lui suggère l'expérience, à engager sans réserve son affirmation. Il dit : il fait jour, il fait nuit; il dira : Louis XIV a existé, dans la même lumière, avec la même assurance qu'il dit, en se tenant dans l'abstrait, deux et deux font quatre. Et il aura raison, car se récuser ce serait mettre la contradiction au sein du sujet connaissant, d'une part tout en réaction d'affirmation en tant qu'il expérimente, d'autre part, par hypothèse, tout en négation en tant qu'il prononcerait sur ce qu'il expérimente. Tout n'est donc pas relatif dans nos jugements d'expérience. Il est des faits pour lesquels il y a équation entre la réalité et l'affirmation de l'esprit. Il y a des vérités expérimentales qui ne sont pas soumises à l'évolution du sujet. J'en ai donné des exemples très gros, pour me faire mieux entendre. Mais, ces affirmations sont nombreuses et s'appliquent à des contingents très déliés; il n'y a pas de raison, pour que des expériences bien menées, critiquées avec méthode, n'en augmentent constamment le nombre. Ces vérités de fait font la trame solide de l'histoire, et rien n'empêche, *a priori*, que quelques-unes d'entre elles ne soient érigées en dogme, puisque aussi bien elles sont susceptibles d'absolu. Un fait historique peut être une vérité dogmatique. A son tour, un dogme affirmant un fait, peut être une vérité historique.

Telle est la première réaction de l'intelligence sur les données d'expérience. L'intelligence n'y déploie qu'une activité minima. Elle sanctionne de son verdict la conviction d'autrui, le résultat du travail accompli par l'expérience. Elle ne crée rien d'original. Tout autres sont les opérations qui vont suivre.

8. — La seconde opération de l'intelligence mettant en œuvre les données de l'expérience est la formation des concepts.

Toujours à l'affût du réel, l'intelligence réfléchit sur les don-

nées d'expérience le faisceau de lumière que projette sur elle son objet adéquat, l'être en tant qu'être. Cette activité incessante de l'intelligence lui a valu dans ce stade de son exercice, le nom d'intellect agent. Parmi les données d'expérience, quelques-unes, sous l'éclair de l'être, accusent leur relief; sans appartenir à un paquet expérimental spécial, elles se retrouvent dans un grand nombre de faits expérimentés. Leur être déborde manifestement chacun des réels d'expérience dont la gangue l'emprisonne. Faculté de l'être universel, l'intelligence saisit, dans cette disproportion, la preuve que l'être du contenant n'explique pas l'être du contenu, que celui-ci est plus rapproché de l'être universel, puisqu'il passe par-dessus les limites des êtres particuliers. Fidèle à sa destination, elle entreprend de dégager ce réel qui manifeste, au sein de l'expérience où il est plongé, une plus grande affinité que la donnée brute d'expérience avec l'être universel. Elle abstrait du fait primitif ce caractère d'ordre général; elle le fixe dans toute sa pureté d'essence; elle le conçoit, dès lors, comme capable d'être reversé indéfiniment sur des êtres individuels, expérimentables, semblables ou analogues à ceux chez qui elle l'a tout à l'heure rencontré. Ainsi se déposent, dans l'esprit, sous l'influence de l'activité même de l'esprit à la recherche de l'être, les concepts abstraits et généraux, faisant face à des réalités immergées dans les choses particulières, mais les débordant par leur virtualité, par leur puissance de présentialité et d'imprégnation. Le concept forme avec ces réalités d'ordre général situées dans les choses un couple infrangible : il en est issu; il leur répond; il les dénonce. Mais en même temps qu'il affirme leur réalisme, il affirme aussi leur indépendance, leur domination sur les êtres. Cette propriété qu'a le concept de servir de critère dénonciateur des réalités dominatrices de la réalité d'expérience est caractéristique du Conceptualisme réaliste. C'est le système d'Aristote et de saint Thomas.

La réalité qui correspond objectivement au concept tire cette plus-value ontologique du rapprochement avec l'être qu'a opéré l'esprit. Ce n'est plus désormais de l'expérience qu'elle tire sa valeur, mais de son affinité avec l'être pur. Est plus réelle, en effet. toute donnée qui manifeste une puissance d'universalité qui la rapproche de l'être qui est partout. Le contenu du concept prend

ainsi une valeur d'absolu. L'absolu, selon son étymologie même, n'est-ce pas ce qui est dégagé des liens de la contingence? Telle est la réalité conceptuelle. On peut dire encore qu'elle n'épuise pas le réel; mais c'est déjà quelque chose de lui correspondre dans la mesure du concept. Nous découpons ainsi dans le flux de l'expérience des centres fixes, des pivots immobiles, des points de coagulation, qui peuvent servir de points d'attache à une science permanente des choses. L'équation est garantie dans la mesure des significations conceptuelles. Ce n'est pas la vérité totale, mais c'est cependant la vérité. C'est la vérité la plus importante pour nous, parce qu'elle concerne le fond véritable des choses qui n'est ni quantité, ni matière, mais activité et esprit. Le Conceptualisme réaliste, en dénonçant dans les choses, grâce aux concepts, ces virtualités génératrices que nous nommons des essences, ne manifeste pas seulement la part d'absolu que contient *notre vérité* et notre science; il fait valoir aussi le vrai caractère de la réalité, qui est forme autant que matière, esprit et pensée autant et plus que quantité. La science qu'il sauvegarde est un spiritualisme.

9. — La formation des concepts et des jugements qui en résul tent ne donne pas le dernier mot de l'activité de l'esprit, non plus que de l'absolu de notre vérité. La dernière démarche de l'intelligence est la conception des universaux, c'est-à-dire la découverte, l'isolement et la manifestation des lois les plus profondes de la réalité.

Parmi les concepts il en est de caractère exceptionnellement général, et la réalité qu'ils visent ne peut qu'avoir intimement ce caractère. Tels les concepts de substance, de qualité, de relation, etc. Leur universalité est telle qu'elle semble transposer dans un ordre spécial l'universalité même de l'être et qu'elle suggère l'idée d'un rapprochement intrinsèque. C'est à l'être, mis en présence de ces formes de la réalité, de manifester vis-à-vis d'elles ses appartenances nécessaires, c'est à l'intelligence d'opérer cette manifestation. Elle s'y emploie et développe par exemple que l'être nécessairement est par soi ou par un autre qui est par soi. Or le concept de substance dit précisément ce fond des choses qui supporte l'évolution des événements de

l'être; ces événements représentent de leur côté ces aspects de l'être qui trouvent dans la substance sa raison d'être. L'esprit lit donc dans la signification de ces concepts cela même que l'être développe devant son regard en s'analysant. La transition s'impose, substance et accident ne sont pas des réalités conceptuelles quelconques. L'être s'explique en elles ; elles en sont les développements nécessaires. Ainsi, le concept issu de l'expérience, rejoint le développement à priori de l'être universel. Cette appartenance s'établit pour un petit nombre de réalités conceptuelles qui forment ainsi le groupe suprême des réalités qui sont le fond et la loi primordiale de la structure des choses d'expérience, les catégories de l'être. Ici l'absolu se manifeste dans toute sa virulence. L'équation entre la conception de la catégorie et la réalité n'existe pas seulement, elle est nécessaire. La vérité de la correspondance entre le réel et l'esprit n'est pas seulement garantie : elle ne peut pas être autre qu'elle n'est. Ainsi la métaphysique vient à son tour imposer sa limite aux prétentions du relativisme, et cette limite est absolue, comme l'être lui-même (1).

10. — Concluons. L'équation entre les choses et l'intelligence n'est pas une équation purement personnelle. La nature de l'être intelligent impose, comme le concède M. Loisy, « des directions permanentes » à la science. Mais ces directions ne sont pas purement subjectives, comme l'auteur semble le penser. Notre intellect est de constitution réaliste, en ce sens qu'originairement il est rectifié par l'être universel, constitué essentiellement par un ordre vivant à l'intuition de la réalité totale sous l'aspect illimité de l'être. Et c'est une première équation, indéniable celle-là, entre les choses et l'intelligence. Mais cette équation laisse le réel dans un état d'indétermination qui ne satisfait pas l'appétit de reconnaissance de l'être, fond de l'esprit. Sous l'aiguillon de cet appétit s'éveille tout un travail sur le réel d'expérience, auquel la constitution même de l'esprit le déclare homogène. Le réel de l'expérience se voit successivement reconnu participant de l'absolu de l'être comme fait d'expérience, comme essence générale, comme dépendance universelle et nécessaire de l'être lui-même. A ces

(1) Voir notre article : Ce qu'il y a de vrai dans le Néo-Scotisme, III. Le Domaine rationnel (*Rev. Thom.*, 1901, pp. 422-437).

divers moments, nous trouvons toujours une correspondance, sous peine de contradiction interne, entre ce qui est affirmé des choses par l'esprit et ce qu'elles sont réellement. La réalité réalise le concept : le concept intellectualise la réalité. Mais cette *correspondance n'a lieu que dans les limites de l'affirmation*. Elle comporte donc, à côté de la part d'absolu qu'elle garantit, une part de relativité, elle laisse un large champ ouvert à l'équation personnelle, résultant des variations de l'expérience et des variations du sujet lui-même. A son tour, cette relativité n'est pas absolue. Elle est endiguée par les centres fixes que l'intelligence, conformément à sa destination d'arbitre du droit des choses à l'être, a reconnus et définitivement sanctionnés. Ces centres constituent la structure fondamentale des choses qui sont moins matière qu'esprit. La science qu'ils autorisent est la science des sommets des choses, la science la plus rapprochée de la théologie qui a pour objet précisément le divin, c'est-à-dire l'être considéré dans sa raison la plus haute. La vérité absolue existe ainsi précisément dans les limites où elle est utile aux formules dogmatiques destinées à exprimer l'absolu divin.

C'est l'existence de cette vérité qui importe à la théologie. Il lui faut sans doute la vérité d'expérience et la vérité historique : mais les concepts abstraits, nature, corps, personne, substance, etc., sont l'étoffe même de ses formules. Il faut à tout prix que le théologien sache dans quelle mesure ces concepts concernent la réalité. Cette science sauvegardée, il est prêt à faire sa part au relativisme de la connaissance. Et l'on doit accorder à M. Loisy que les vrais théologiens même des siècles passés, surtout des siècles passés, se sont fait une plus juste idée que l'on ne pourrait croire de l'état des faits psychologiques et historiques (1) qui requièrent ce relativisme. C'est ce que manifestera, au sein même de leur théorie de la connaissance, l'étude du troisième axiome.

Troisième axiome. — Pas de concept sans image sensible.

11. — En abstrayant mentalement des données d'expérience les traits dominateurs qui sont le contenu des concepts, en affirmant leur réalisme, l'intelligence n'a pas cherché à les isoler du réel sen-

(1) *Autour d'un petit livre*, p. 190.

sible où les sens les avaient primitivement puisés. C'est dans ce réel sensible, tel qu'il apparaît à l'expérience, qu'elle les a perçus. Si la réalité conceptuelle une fois isolée dépasse en objectivité les images dont elle a été extraite, elle ne saurait s'exprimer que par le moyen de ces images. De là vient la nécessité où se trouve l'esprit de faire appel à des images pour se représenter les idées les plus épurées. L'image doit toujours être posée en soutien derrière l'objet que vise l'intelligence. Concept et image forment un couple lié. Sans image pas de concept, c'est la loi de la connaissance humaine. Loi bien naturelle, puisque le contenu du concept est un abstrait de l'expérience, et, dès lors, s'il s'oppose à l'expérience en tant qu'abstrait, ne cesse d'avoir recours à elle pour se justifier.

Si je veux exprimer, par exemple, la réalité dénommée substance, ne faut-il pas que je fasse appel, pour soutenir l'idée que j'en ai, à d'innombrables expériences dans lesquelles j'ai vu se réaliser ce fait d'une permanence fixe sous l'évolution fuyante de qualités, de modifications, d'événements de toutes sortes? C'est cette nécessité que je rends dans l'expression *substance*, par laquelle j'invite et provoque mon interlocuteur à fixer avec moi un même groupe expérimental, afin qu'il y lise ce que je lis moi-même. C'est là une métaphore grossière, correspondant à l'image expérimentale de choses qui se tiennent *sous* d'autres. Mais peu importe l'image, qui n'est le plus souvent qu'un rappel abrégé et commode, pourvu que le concept puisse s'y repérer, et l'esprit, s'appuyant sur elle, s'élancer, comme d'un tremplin, dans la conception d'une réalité.

Nos concepts sont donc essentiellement relatifs à des images d'expérience, sinon dans ce qu'ils signifient, du moins dans l'*expression* par laquelle ils le signifient. Et c'est pourquoi les mots du discours, qui ont pour destination d'*exprimer* le concept, font constamment appel à des images d'expérience. L'intelligence sait retrouver son bien, et derrière le mot, derrière l'image qu'il représente, saisir l'idée qu'il évoque, dégager et viser la réalité qu'il caractérise du dehors.

12. — Une conséquence grave, tout en faveur du relativisme, ressort de cette théorie.

Les images se modifient sans cesse au gré des modifications de l'expérience. Autre est l'expérience d'une époque, autre celle d'une autre époque. L'expérience d'un même individu varie ; elle avance, elle recule. Le langage courant trahit ces mutations incessantes. Il met en circulation et charrie des images différentes, selon les expériences du moment. Les dessous d'expérience auxquels les concepts se référeront pour prendre consistance, varieront donc incessamment et l'expression du concept variera proportionnellement. Elle sera tributaire du progrès expérimental, des croyances morales, des développements artistiques, du milieu social. C'est dans les mots de son époque que fatalement un écrivain devra s'exprimer. C'est avec les images de son époque qu'un penseur devra concevoir. Il en résultera une inégalité d'expression, selon que l'expérience sera plus ou moins complète, serrera plus ou moins près la réalité foncière qu'il s'agit de rendre.

Cette mobilité cependant ne saurait atteindre les réalités conceptuelles en elles-mêmes. Fortes de leur lien avec l'être dont elles déterminent l'organisation, elles se déplaceront sur la surface mouvante de l'expérience sans subir de modification essentielle constitutive. Elles renouvelleront leur expression, elles s'étofferont dans des images nouvelles. Mais leur forme indivisible demeurera identique dans son fond. Comme ces trombes marines qui se déplacent sur l'océan et, sans perdre la forme géométrique qui les caractérise, renouvellent sans cesse l'élément qui leur fait prendre corps au contact des milieux qu'elles fouettent de leurs extrémités opposées, ainsi les concepts, dûment rattachés à l'être, vis-à-vis de l'océan d'images que l'expérience renouvelle sans cesse autour d'eux.

L'absolu demeure donc dans le significat du concept sous les variations de l'expression. Ces réalités que nous désignons par les mots d'essence, de nature, de substance, de personne, peuvent voir leur expression changer et les images auxquelles cette expression faisait appel faire place à d'autres images ; le langage vulgaire, le langage philosophique, peuvent se modifier considérablement, sans que la réalité qu'ils exprimaient en soit affectée. L'*expression* des formules n'a rien de nécessaire : seule, la réalité qui s'est dégagée comme telle devant l'esprit, peut

revendiquer des droits absolus à l'existence. Aussi faut-il pour que le changement des formules soit légitime, que la réalité visée antérieurement par le concept, et non pas seulement la réalité en soi, soit respectée. Il faut que le changement s'opère en regard de ce que l'esprit dans la plénitude de sa conscience a, une fois pour toutes, rattaché à l'être; en regard de la réalité qui a été dévisagée et visée par l'esprit comme réalité définie. Il faut que le commentaire soit homogène au texte primitif, que l'évolution de l'esprit ne soit pas l'avalanche qui détruit et emporte tout, que le progrès s'opère en tenant compte des points acquis, des pôles solides de la réalité. Ce n'est même qu'à cette condition qu'il sera un progrès.

13. — Dès lors, il n'est pas juste de dire, comme le soutient M. Loisy, que nos connaissances générales sont affectées par notre expérience journalière, encore qu'imperceptiblement. Il n'est pas vrai que ce qui est éternel et immuable soit seulement la chose en soi objet de notre intelligence, et non pas la forme que sa connaissance a prise dans l'intelligence humaine (1). Car, ce que la première intelligence ayant perçu une circonférence par exemple, ou l'humanité, ou la nature, ou la substance, a vu mentalement dans cette perception, cela même je le vois mentalement à mon tour. Je l'exprime seulement à l'aide d'autres expériences et par d'autres images. Mais, qu'on le remarque bien, ces expériences et ces images nouvelles ne sont pas sans relation avec les expériences et les images anciennes. Alors même qu'elles seraient comme expériences totalement nouvelles et hétérogènes à ce qui les a précédées, elles ne le sont pas vis-à-vis de ce qu'elles expriment pour l'esprit. Le tourbillon de l'expérience s'est déplacé : la loi génératrice de sa giration est restée la même. Le vivant a dû renouveler toute sa substance matérielle : mais elle s'est renouvelée en ayant égard à la forme immanente qui faisait son unité vivante. Ainsi changeront les mots, les images que développent les mots, les expériences qui font naître les images; mais le concept que l'esprit s'en est fait, surtout s'il l'a rattaché aux nécessités de l'être, domine l'évolution du langage et de l'expérience et n'en est pas affecté. Ce n'est pas une pure hétérogénéité que la

(1) *Autour d'un petit livre*, p. 189, 190.

vie de la pensée et du langage lui-même. Les réalités conceptuelles, ces authentiques données immédiates de la conscience intellectuelle, — immédiates parce que rattachées immédiatement à l'être, objet premier et nécessaire en soi de l'intelligence réfléchie, — les réalités conceptuelles, établissent l'homogénéité de la science des choses, sous la mobilité, la diminution ou le progrès de ses expressions (1). Ce sont elles qui utilisent nos esprits : c'est autour d'elles que les mentalités des races diverses et des époques successives s'empressent et se succèdent, rendant hommage à leur solidité par la variabilité même des expressions par lesquelles elles cherchent à les égaler. Historiquement, il est absolument faux de dire que la vérité, en tant qu'équation de l'esprit à des réalités conceptuelles qui font le fond de la pensée humaine, évolue avec l'homme, dans l'homme, par l'homme (2). C'est bien plutôt l'humanité qui évolue autour de certaines idées maîtresses, de certaines réalités spirituelles qui sont le fond des choses. L'histoire littéraire n'est-elle pas comme un rendez-vous autour de vieilles idées, toujours rajeunies, jamais remplacées. On dirait que le petit esprit humain se trouve en contact, par la connaissance, avec une raison plus haute, dont les pensées seraient la structure solide de la réalité, la membrure de la phrase divine que l'humanité ne saurait faire autre chose qu'épeler.

En résumé, le Conceptualisme réaliste maintient l'absolu et le relatif des formules. L'absolu concerne leur significatif; le relatif concerne leur expression. Cette distinction très solide donne une explication naturelle de leur fixité sous leur mobilité. L'application aux formules dogmatiques va de soi.

Mais avant de développer cette conséquence, il nous faut mettre les formules du langage courant et de la philosophie naturelle en présence de l'objet propre du dogme et de la théologie, le mystère divin. Cette confrontation découvrira, sous l'axe de leur fixité, un nouvel angle d'ouverture des formules vers la relativité.

(*A suivre.*) Fr. A. Gardeil.

(1) *Voces sunt signa intellectuum et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significatas mediante conceptione intellectus.* I. P., q. XIII, a. 1.
(2) *Autour d'un petit livre*, p. 192.



RELATIONS DES SCIENCES PROFANES

AVEC

LA PHILOSOPHIE ET LA THÉOLOGIE

L'esprit humain est naturellement avide de connaître. Sans cesse, le nouveau l'attire. Déjà, le tout petit enfant suit d'un œil curieux la flamme qu'on agite, comme il contemplera plus tard, avec complaisance, les évolutions gracieuses du papillon. Il aspire à tout savoir et rien de ce qui est vrai ne le laisse indifférent. Mais quand bien même tous les faits viendraient tour à tour se projeter sous le regard de l'homme, son instinct ne serait pas satisfait, il voudrait encore en connaître la cause, il voudrait rattacher entre eux ces faits, voir leur enchaînement, être capable de les reproduire, au besoin, ou tout au moins d'en prévoir le retour.

Dès lors, ce qui avait attiré son attention et amusé sa jeunesse ne l'intéresse plus; semblable à l'enfant grandissant qui détruit son jouet mécanique pour en démonter les rouages, puis en abandonne les débris inutiles, ainsi le savant n'étudie le fait particulier que pour s'élever aux lois générales qui commanderont une série innombrable de faits similaires. Quand il en a perçu l'évidence, au milieu de la complexité des phénomènes, alors seulement il possède la science. Il n'a plus besoin de l'échafaudage jusque-là nécessaire à son édifice. Il a conquis la science qui abstrait du temps et du lieu, qui plane au-dessus du contingent et qui fait pénétrer dans le domaine de l'immuable et du nécessaire.

I

HIÉRARCHIE DES SCIENCES

Ce caractère d'abstraction, indispensable à la notion de la science, est aussi celui qui nous servira à classifier nos divers modes de connaître, ou du moins nous fournira la charpente de la classification. Nous nous écartons à dessein du système de Bacon, d'Ampère et d'Auguste Comte ; leurs classifications sont erronées, arbitraires ou incomplètes. Aristote, et toute l'École après lui, divise la science en trois groupes fondamentaux, basés sur les trois degrés d'abstraction, possibles à notre esprit.

L'abstraction de la matière individuelle nous fournit les sciences physiques ; l'abstraction de la matière sensible nous vaut les sciences mathématiques ; enfin, l'abstraction de toute matière nous conduit aux sciences philosophiques.

Dans le sens très large, où nous la prenons ici, qui est d'ailleurs son sens étymologique, la physique désigne la science des natures sensibles et des qualités des corps : énergies, dont nous admirons les manifestations multiples et que nous apprenons à capter à notre service ; éléments, qui résistent à nos procédés d'analyse les plus délicats et dont les nombreuses combinaisons arrivent à reconstituer tous les êtres inorganiques et même les principes immédiats des organismes vivants ; fruits du sol, dont nous recherchons la constitution, les parentés, la culture, les perfectionnements possibles et les applications ; espèces animales, dont nous étudions l'origine, la généalogie, l'instinct, la résistance aux climats, l'adaptation possible aux différents milieux ; notre corps lui-même, ce chef-d'œuvre de la nature, qui occupe une place de choix dans la zoologie, dont nous constatons la magnifique structure et les élégantes solutions de problèmes de mécanique, dont nous prévenons ou guérissons les maladies ; les collectivités humaines enfin, dont nous découvrons l'ordonnance et les nécessités organiques, plus complexes, sans doute, que

celles des collectivités animales, mais néanmoins régies par certaines lois générales (1).

Dans toutes ces branches de la physique, et nous n'avons énuméré que les principales, on a étudié la créature matérielle, non celle qui naît, change et disparaît, vit ici et ne peut se transporter là qu'au moyen d'efforts dont l'énergie est mesurable, mais celle qui obéit aux lois éternelles, qui n'appartient nécessairement à aucun lieu ou à aucun temps, et se retrouve la même sous toutes les latitudes et à toutes les époques; dépouillée de ses conditions individuelles, mais considérée dans ses principes spécifiques, elle constitue l'objet de la science physique. Les réalistes lui ont prêté une existence indépendante de celle des individus; les nominalistes, au contraire, n'ont voulu lui reconnaître d'autre réalité que celle du souffle humain qui l'exprime. Pour obtenir l'objectivité de la science, sans cependant admettre l'existence objective de l'universel, il suffit de reconnaître à l'esprit humain le pouvoir d'abstraire des individus que ses sens lui présentent, l'élément générique qui constitue leur similitude, auquel il prête instinctivement un caractère d'universalité et avec lequel, semblable à l'abeille active, il compose le miel incorruptible de la science physique.

Mais que, d'un coup d'aile, il s'élève d'un second degré au-dessus de la matière, qu'il en oublie les qualités diverses et qu'il en retienne seulement la quantité, il aura l'objet des sciences mathématiques. S'il observe la quantité discrète, le nombre, il aura l'arithmétique qui, universalisée et employant des symboles particuliers pour soutenir l'imagination et pénétrer de plus subtils problèmes, deviendra l'algèbre; s'il observe la quantité continue, l'étendue à toutes ses dimensions et sous toutes ses formes, il aura la géométrie avec ses multiples applications.

Qu'il réunisse enfin les deux sciences qui semblaient s'exclure l'une l'autre, qu'il fasse servir le discontinu à la mesure du continu et le continu à la représentation idéale et intuitive du discontinu; que ces deux sciences s'entr'aident, l'une pour soutenir l'imagina-

(1) La cosmologie et la première partie de l'anthropologie rentrent donc d'une certaine façon dans l'ancienne dénomination de sciences physiques. C'est ce que l'on a appelé aussi philosophie naturelle par opposition à la philosophie première ou métaphysique.



tion toujours prête à défaillir, l'autre pour adjoindre une méthode d'investigation plus pénétrante que le scalpel et en même temps plus générale dans ses conclusions, il aura l'analyse mathématique. Tantôt il étudiera certaines classes de figures, en déterminera les éléments communs, en fixera les caractéristiques; tantôt se donnant à l'avance certains éléments qu'il veut réaliser, il trouvera les classes de figures qui satisfont à ses exigences, déterminera leur nombre et tracera les limites des recherches de ses successeurs.

En présence d'une telle généralité dans les méthodes et en même temps d'une telle délicatesse dans l'exécution, on serait tenté parfois de se demander si l'esprit humain n'y trouve pas son apogée, et si notre maximum d'efforts — car toute créature fut conçue et réalisée dans un cadre déterminé et l'intelligence humaine, comme les flots de la mer, doit connaître ses limites — si notre maximum d'efforts n'est pas atteint. Beaucoup le pensent aujourd'hui, considérant comme téméraire ou chimérique toute exploration ultérieure, et cependant il est un degré d'abstraction supérieur, correspondant à la philosophie. Son objet s'éloigne davantage de la matière, ou plutôt ne la contient plus du tout : elle traite soit de l'être immatériel dans sa nature, comme Dieu et l'âme spirituelle, c'est alors la théodicée ou la psychologie, soit de l'être dépouillé de toute attache à la matière, c'est l'ontologie, soit de l'être idéal, sujet de notre raison et soumis à ses lois, c'est la logique, soit enfin de l'être tel que nous arrivons à le produire par nos actes, c'est la morale.

De tout l'édifice des sciences, la philosophie occupe donc le sommet; elle est nommée la reine des sciences, et seule elle a conservé ce beau nom de Sagesse que les Grecs donnèrent d'abord à toute sorte de connaissance raisonnée et qui plus tard, par une différenciation corrélative du progrès et de la multiplication des sciences, s'est restreinte à la plus noble d'entre elles, à celle qui étudie les causes les plus hautes.

Quoique chaque science ayant un objet propre, des instruments et des principes aptes à le conquérir, soit parfaite dans son ordre, néanmoins celui qui la possède aspire toujours à sortir de la sphère bornée, où l'enserre un objet trop restreint, à s'élever pour jeter un coup d'œil d'ensemble dans le champ aux horizons plus vaste

de la philosophie. C'est à cette tentation que n'ont pas résisté les plus grands savants; tous, plus ou moins, ont essayé d'éclairer leurs recherches de quelques vues philosophiques et c'est pourquoi, après avoir vu l'ordre et la hiérarchie des sciences, il est bon de déterminer les relations qu'elles doivent garder entre elles.

Mais auparavant nous devons dire que si haut que l'intelligence humaine, armée du travail et de la persévérance, puisse s'élever dans les progrès de la sagesse, il est un domaine qui lui demeure naturellement fermé, celui des mystères intimes de la Divinité et de ses libres desseins (1). Dieu seul peut lui en ouvrir la porte et dans la mesure où il le juge à propos. C'est donc, par une conséquence du bon plaisir divin, que l'homme est capable d'une autre sagesse bien supérieure à celle des païens, et par son objet et par son principe de connaissance : la Théologie. Quoique ce nom pût signifier étymologiquement la connaissance purement naturelle que nous acquérons de notre cause première, on l'a réservé à cette science surnaturelle dans son principe et dans son objet, dont nous voulons parler. L'homme entre par la Foi seule en possession des principes de cette science et, par le travail assidu de son intelligence, il en déduit des conclusions rationnelles.

Cette science dépasse de beaucoup toutes les autres par la noblesse de son objet : elle atteint Dieu lui-même dans sa nature intime, principe et récompense de l'ordre surnaturel, et si, comme objet secondaire, elle envisage parfois des objets inférieurs et profanes, elle les traite parce qu'ils sont révélés par Dieu, elle en parle comme les tenant d'une expansion de sa féconde et illuminatrice bonté, et qui oserait nier que le moindre détail ne tire de cette circonstance d'origine divine un intérêt tout spécial, une noblesse toute surhumaine?

La Théologie excelle également par son degré de certitude. Pour le comprendre, il faut voir, d'une part, que les principes de la Théologie nous sont gravés plus profondément que tout autre principe, puisque la vertu infuse de Foi les éclaire et les enracine

(1) *Sancta Mater Ecclesia tenet et docet Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine, e rebus creatis certo cognosci posse; attamen placuisse ejus sapientiæ et bonitati, alia, eaque supernaturali via se ipsum ac æterna voluntatis suæ decreta humano generi revelare.* Conc. Vat. Const. *Dei Filius*, cap. II. De Revel.



dans nos intelligences et jusque dans nos cœurs, et d'autre part, que, dans toute science, la lumière des principes diffuse et irradie jusqu'aux plus lointaines conclusions. Du reste, n'est-ce pas un fait d'expérience intime, que nous avons été tentés parfois de renverser, je ne dis pas des faits scientifiques dont nous avons sous les yeux la constatation quotidienne, mais du moins cet échafaudage humain, cette systématisation quelque peu conventionnelle par lesquels on a essayé de les relier et de les expliquer? Nous avons cherché autre chose, et c'est faute d'une meilleure solution que nous nous sommes rabattus sur l'ancienne, qui conservait ses doutes et ses obscurités. Tout cela, pendant que nous gardions au cœur, comme unique flambeau, ces vérités révélées, sans lesquelles nous ne voyions pas de vie complète possible, pas de bonheur assuré. La Théologie est donc la plus certaine, parce que la moins humaine des sciences, et si quelques-unes de ses conclusions trop éloignées des principes lumineux de la Foi n'arrivent pas dans leur pénombre à capter toutes les intelligences des croyants, si beaucoup d'entre elles demeureront toujours obscures et discutées et attireront d'autant plus notre attention qu'elles sont plus discutées, il n'en est pas moins vrai que l'ensemble des propositions théologiques reconnues certaines constitue le bloc le plus serré, le plus homogène, le plus adhérent que l'intelligence humaine puisse se tailler dans l'inépuisable carrière de la vérité.

Chercher les relations des sciences profanes avec la philosophie et la théologie, c'est-à-dire l'utilité des premières vis-à-vis des secondes, puis réciproquement les services que celles-ci renden aux autres, tel est l'objet de cette étude; les définir avec précision mais sans parti pris comme sans exagération, doit être le but unique de notre effort.

Tout d'abord une considération s'impose : ces relations entre les différentes branches du savoir humain doivent forcément avoir lieu, tant à cause de l'unité de leur sujet qu'à cause de l'unité de la vérité à la formation de laquelle elles collaborent. Toutes les sciences peuvent être individualisées dans le même homme, bien plus, dans la même faculté, l'intelligence; et quoique leur acquisition se fasse par des opérations diverses et avec le concours de facultés sensibles différentes, il est impossible que ces sciences puissent se rencontrer et se perfectionner tour à tour chez un même

individu sans se compénétrer quelque peu, s'illuminer mutuellement et se prêter main forte — à l'inverse de ces plantes qui, nées sur une même terre dont elles se disputent les sucs trop rares, se font la guerre, dans l'air par leurs feuillages et dans l'humus par leurs racines, jusqu'à ce qu'enfin la plus résistante subsiste seule, dominant les restes de ses rivales étiolées ou anéanties.

Les sciences ont donc des relations nécessaires en fait qui tiennent au sujet commun, elles en ont d'autres nécessaires en droit qui dérivent de la parenté de leurs objets; car tout conspire à démontrer que la vérité est une et toute portion taillée dans son immense odmaine doit avoir des rapports, des connexions nécessaires avec les parties voisines. Il ne peut y avoir entre elles ni heurt ni contradiction; ce sont des reflets différents, des teintes plus ou moins éclatantes, des rayonnements inégaux du grand et pur soleil qui illumine toute âme venant en ce monde.

Emparez-vous de ces clartés, analysez-les avec soin et comparez-les, vous devrez reconnaître leur communauté d'origine.

II

UTILITÉ DES SCIENCES PROFANES POUR LA PHILOSOPHIE ET LA THÉOLOGIE

En étudiant l'utilisation possible des sciences profanes au profit de la philosophie et de la théologie, comme du reste dans la seconde partie qui forme en quelque sorte la réciproque de la première, nous nous placerons d'abord au point de vue subjectif, puis au point de vue objectif. Quoique cette distinction manque peut-être de netteté et que la ligne de démarcation soit parfois légèrement arbitraire, nous la croyons néanmoins propre à mettre un peu d'ordre dans nos considérations.

Le philosophe, comme le théologien (1), doit se former par l'étude des sciences. Cette étude est de sa nature préliminaire. N'est-il pas évident que l'on doit procéder méthodiquement dans la

(1) Dans cette étude, quand nous nous plaçons au point de vue subjectif, nous ne séparons pas le philosophe du théologien, les qualités intellectuelles que nous requérons chez l'un et chez l'autre nous paraissant à peu près les mêmes.

formation de l'intelligence, et pour cela on ira du concret à l'abstrait, on s'élèvera du singulier à l'universel. On exercera d'abord la mémoire dont l'objet est le plus concret, l'imagination aura peu à peu sa part, puis viendra le tour du jugement; non pas sans doute qu'une faculté puisse complètement travailler sans les autres, mais en ce sens que l'effort principal doit successivement porter sur nos diverses ressources intellectuelles, de même qu'une gymnastique savante sait faire agir dans un ordre rationnel les différents muscles de notre organisme. Il serait désirable que l'initiation d'abord purement descriptive des sciences physiques précédât l'étude des mathématiques qui représentent un degré plus élevé d'abstraction, en dernier lieu arriverait la philosophie, car une philosophie, comme la théologie qui exige la même maturité, ne vient à son heure, que si l'esprit a été suffisamment préparé par les autres études. N'entend-on pas les lamentations de certains hommes faits, qui regrettent amèrement d'avoir commencé leur philosophie trop tôt, alors que leur esprit n'était pas mûr et n'avait pas encore la vigueur suffisante pour les abstractions qu'elle nécessite! Ils ont étudié ces difficiles problèmes sans les comprendre, ils les ont appris par cœur sans se les assimiler, et maintenant que l'âge et la réflexion sont arrivés, il ne leur reste plus rien ou du moins ils ne retrouvent plus que des formules vides.

Tout autrement profitable est la philosophie pour celui qui s'est antérieurement adonné à l'étude des sciences: il s'est posé bien souvent les questions qu'il voit maintenant résolues; c'étaient pour lui des problèmes angoissants dont il cherchait impatiemment la réponse et il jouit maintenant de cette évidence qu'il avait longtemps et vainement désirée.

On s'explique que Platon écrivît sur son école, la plus éloignée pourtant du positivisme contemporain : nul n'entre ici s'il n'est géomètre (1).

On s'explique que les écoles du moyen âge fissent précéder l'étude de la métaphysique par de longues années consacrées à la philosophie naturelle. On s'explique enfin que la plupart des

(1) « Origène attachait une si grande importance à la connaissance des sciences profanes qu'il enseignait à ses disciples la physique et l'astronomie avant de leur permettre l'étude des Saintes Écritures. » Zahm.

grands savants aient été philosophes à leurs loisirs et comme à la dérobée ; et si l'on veut la raison de ce dernier fait, il faudra dire, sans doute, que ces grands génies étaient plus particulièrement portés à reculer les frontières de la science et à scruter les dernières causes, mais surtout, que leurs études opiniâtres dans le domaine scientifique les avaient merveilleusement préparés à s'assimiler les doctrines philosophiques. Inconsciemment peut-être, ils avaient franchi les bornes de leur empire, pour essayer des conquêtes si conformes à leurs aptitudes et à leurs attraits.

Au reste, il faut avouer que le savant peut facilement se tromper en devenant philosophe, s'il veut conserver une méthode qui n'est pas la même et satisfaire son besoin de clarté mathématique, qui ne peut se retrouver dans les autres branches du savoir humain, mais il emporte toutefois de sérieux avantages, nullement à mépriser, qu'il suffit d'énumérer brièvement.

Par la science, il est sans cesse en contact avec la réalité, qu'il n'est pas exposé de confondre avec de pures rêveries ; il ne risque pas de se perdre dans les nuages, comme ces vains philosophes qui souvent se paient de mots ou tombent dans un annihilant subjectivisme. Il voit, sans cesse, ses prévisions contrôlées ou infirmées par l'expérience (1) ; ses déductions sont à la merci d'un calcul qui lui rapportera gloire ou oubli ; il ne peut essayer d'éblouir par la hardiesse de ses vues, par l'impudence de ses paradoxes : rien de si brutal qu'un chiffre, une statistique ou une pesée qui renverserait, dans la boue, le malheureux coupable d'avoir essayé de créer, par son imagination, au lieu de déchiffrer péniblement les secrets de la nature. Il en conservera une prudence, un respect de la vérité, une conviction de l'inutilité des violences qu'on serait tenté de lui faire subir, qui le préserveront de bien des écarts. Enfin, la seule vérification des théories scientifiques — car tout le monde n'est pas inventeur, et l'on peut, très légitimement, aspirer au titre de savant sans avoir contribué à créer la science ; il suffit de se l'être assimilée — la seule constatation de leurs nombreuses applications lui donnera cette créance

(1) Tous les avantages indiqués ici ne valent pas également pour chaque espèce de sciences ; les sciences historiques, par exemple, ne sont pas soumises au même contrôle de l'expérience que les sciences physiques ; mais il n'est aucun de ces avantages qui ne s'applique à l'une ou l'autre des sciences, ni aucune science qui en soit totalement dépourvue.



pratique dans la légitimité de notre raison, dans l'immutabilité des lois de la nature, qui l'immunisera contre la plaie désolante du scepticisme.

Tels sont les avantages subjectifs que les sciences, par la formation et la tournure qu'elles donneront à son intelligence, procureront au futur philosophe ou théologien; nous avouons qu'ils sont peu de chose en comparaison des relations objectives qu'elles possèdent — disons d'abord avec la philosophie.

La philosophie est la connaissance des causes les plus élevées, elle aborde les problèmes les plus complexes; le bon sens indique qu'il faut d'abord connaître les causes immédiates avant de rechercher les autres. L'intelligence perçoit en premier lieu le phénomène, et ce n'est que par un long processus qu'elle arrive à la compréhension parfaite des causes dernières; il lui a fallu répondre à une longue suite ininterrompue de pourquoi, objet des sciences inférieures. Sans doute, nous ne voulons pas dire, et ce serait un sophisme de prétendre, que toutes les connaissances humaines doivent être présupposées à l'étude de la philosophie. Je vois, par ma fenêtre, une pomme tomber d'un arbre et cela me suffit pour arriver, par une succession d'idées assez rapide, aux principes constitutifs de cet être capable de mouvement et de corruption, aux notions de loi, de fin, de cause, et je parviens, comme d'un bond, à cette cause suprême, sans laquelle je ne puis rien expliquer, pas même cette pauvre pomme, objet singulier de mon sens. Ce que je fais là, c'est de la philosophie, et sur un si simple sujet. Je n'ai cependant ni la science de la pomme ni celle du mouvement, j'ignore la botanique comme la mécanique et, toutefois, cette pomme en mouvement m'a fait faire de la philosophie! Mais est-il besoin de faire remarquer combien cette philosophie est incomplète?

Cette remarque suggère et nécessite un certain développement: nous n'entendons nullement affirmer qu'il y ait une proportion nécessaire entre le progrès philosophique et les connaissances scientifiques: ce ne sont pas deux domaines qui s'étendent forcément en même temps et croissent suivant la même loi; au contraire, quoique l'un ne puisse pas se former complètement sans l'autre, il peut arriver que l'un se développe au détriment de l'autre. Nous ne croyons même pas que les sciences modernes soient

la base et le fondement nécessaires d'une saine philosophie ou que des découvertes d'ordre scientifique puissent un jour révolutionner la métaphysique. Ni un Descartes, ni un Kant ne la feront sortir de la voie où elle s'est engagée depuis plus de sept mille ans qu'il y a des hommes, et qui pensent. La Providence a permis, l'ordre du monde exigeait que les connaissances philosophiques les plus nécessaires à l'homme fussent indépendantes des progrès scientifiques, qu'elles fussent à l'abri des éternelles fluctuations de l'esprit humain, et pour cela qu'elle reposassent sur l'observation vulgaire, mais infaillible, du bon sens. On pourra découvrir des métaux qui renversent le cours de l'or et de l'argent, réaliser des moteurs qui rendront inutiles les sources d'énergie de la vie animale, révolutionner ce que nous croyons le plus stable dans nos données économiques actuelles; le temps respectera toujours les lois de la pensée, de l'être et de l'agir. Nous refusons de suivre ces écrivains qui, éblouis, on devrait dire magnétisés, par les brillantes découvertes ou applications des rayons cathodiques, des ondes hertziennes, des métaux radio-actifs, y cherchent des arguments pour modifier de fond en comble nos conceptions de la matière ou de l'énergie. En dépit de toutes les inventions modernes ou futures, certaines théories, comme celles de l'acte et la puissance, la matière et la forme, l'essence et l'existence, la distinction des facultés intellectuelles et des facultés sensibles, les rapports de la liberté humaine avec le concours divin, sont des vérités qui parviendront peut-être à s'éclaircir et à s'élucider davantage, mais qui resteront substantiellement ce qu'elles sont aujourd'hui.

Toutefois, si nous croyons le domaine de la philosophie définitivement constitué, gardons-nous de négliger d'en défendre les frontières. Si nous la croyons solidement assise, gardons-nous d'en laisser ronger les fondements. Les sciences nous aideront à étendre son empire, à le consolider, à accroître ses richesses, en nous fournissant de nouveaux sujets de recherche, parfois de nouveaux moyens d'investigation, de nouvelles preuves de vérités anciennes, souvent aussi de nouvelles objections, dont la solution nous ouvrira des horizons nouveaux. Rappelons-nous surtout que si la philosophie est objectivement immuable, elle est néanmoins sans cesse renouvelable à cause de l'élément humain, artificiel et forcément passager que nous lui prêtons. Elle ressemble à ces lacs tranquil-

les, sans communication avec les mers : ils contiennent toujours les mêmes eaux et cependant leur couleur varie plusieurs fois le jour à cause des modifications incessantes de l'éclairage et de la variété des nuages qui viennent successivement s'y refléter. Ainsi ne nous étonnons pas que les générations, qui viennent défiler tour à tour devant l'immuable miroir de l'éternelle vérité, avec le continuel apport de leurs préjugés, de leurs préoccupations, de leur dédain du passé ou de leur soif de progrès, en recueillent des images variables, frappées au coin du temps et en un mot proportionnées à leur inconstance.

Du reste, le caractère de mutabilité, d'élasticité des systèmes et des méthodes philosophiques n'est-il pas un fait d'expérience? Ne remarquons-nous pas que les preuves qui séduisaient les imaginations poétiques des disciples de Platon ont perdu de leur force, et sûrement les mystiques rêveurs de l'Inde s'accommoderaient mal de l'allure rigoureuse, de l'argumentation précise que notre génération exige de ses maîtres. Car, si nous cherchons la caractéristique qui répond à l'attente de nos contemporains, enivrés des progrès extraordinaires accomplis en un siècle, il nous paraît certain qu'ils réclament, même en philosophie, une forme scientifique. Moins que jamais aujourd'hui, l'on ne saurait avoir d'autorité, si l'on ne puise dans la science la précision de la méthode, la limpidité de l'exposition, l'aliment des inductions, — parfois même le choix de l'expression et le tour du langage.

La psychologie recourra à la physiologie pour déterminer le concours préalable des facultés sensibles aux plus spirituels de nos actes, l'influence de nos nerfs sur les plus libres de nos déterminations ; la morale ne pourra se passer de la pathologie, de la science du droit, des données de l'histoire ; la logique demandera aux mathématiques une partie de sa méthode et empruntera parfois la clarté de ses formules ; la cosmologie basera certaines de ses conclusions sur les dires de la physique et de la chimie, — par exemple, pour déterminer en dernier ressort les principes premiers de la matière, — ou de la biologie, pour préciser la notion de la vie ; à son tour la géologie viendra montrer l'entassement de ses couches, la paléontologie exhibera ses fossiles pour contribuer à la solution du problème de l'origine des espèces ; l'ethnographie et l'astronomie arriveront à se donner la main pour montrer que

le monde a eu un commencement et qu'il est susceptible d'avoir une fin. C'est ainsi que toutes les sciences, toutes ces connaissances que l'humanité a péniblement ramassées et s'est fidèlement transmises pendant une course de tant de siècles, peuvent être avantageusement connues du philosophe; toutes peuvent lui être utiles, non comme la base et le fondement nécessaires de sa philosophie, mais pour la solution et la consolidation de certains problèmes, qui sont de sa compétence et dont les autres sciences lui livrent les éléments (1).

Si nous voulions une preuve de l'utilité de cette union intime de la science et de la philosophie, nous n'aurions pas à chercher longtemps un exemple vivant de l'heureuse et féconde alliance de l'une et de l'autre. Au XIIIe siècle, Albert le Grand qui mérita de passer à la postérité avec le beau titre de Philosophe, fut aussi le grand savant de son temps. N'allez pas chercher en lui une simple science de manuels (du reste fort heureusement les manuels n'existaient pas encore); n'allez pas lui demander cette science de seconde main, accommodée à l'intelligence des débutants, abaissée à leur niveau, défigurée, morcelée selon les théories du jour, mais il peut vous offrir une grande et large doctrine, la connaissance éminente et supérieure de tout ce qu'on savait, il y a sept siècles, la science approfondie de tous les problèmes discutés à son époque et souvent les solutions les plus ingénieuses, les découvertes les plus perspicaces. C'est ce qui explique l'influence prodi-

(1) Il ne sera pas inutile de citer les paroles de Léon XIII qui rappellent l'enseignement traditionnel: « Cum enim Scholastici, sanctorum Patrum sententiam secuti, in Anthropologia passim tradiderint humanam intelligentiam nonnisi ex rebus sensibilibus ad noscendas res corpore materiaque carentes evehi, sponte sua intellexerunt, nihil esse philosopho utilius, quam naturæ arcana diligenter investigare, et in rerum physicarum studio diu multumque versari. Quod et facto suo confirmarunt: Nam S. Thomas, B. Albertus Magnus, aliique Scholasticorum principes, non ita se contemplationi philosophiæ dediderunt, ut non etiam multum operæ in naturalium rerum cognitione collocarint: imo non pauca sunt in hoc genere dicta eorum et scita, quæ recentes magistri probent, et eum veritate congruere fateantur. Propterea, hac ipsa ætate, plures, iique insignes scientiarum physicarum doctores palam aperteque testantur, inter certas ratasque recentioris Physicæ conclusiones, et philosophica Scholæ principia nullam veri nominis pugnam existere. » Encycl. *Æterni Patris* circa finem.

Il n'appartient pas au modeste but de cet article de prouver la vérité de la dernière assertion du regretté Pontife; qu'il suffise de faire remarquer que la conciliation qu'il proclame entre la philosophie scolastique et la science moderne ne peut être mise en lumière que par une étude approfondie de l'une et de l'autre, étude qui sache découvrir la vérité commune sous des formules en apparence incompatibles.

gieuse qu'il eût sur son siècle et si, par un effet de perspective, dont nos imaginations sont fatalement les victimes et dont notre raison a peine à s'affranchir, nous sommes exposés à le perdre de vue, caché qu'il est par l'élévation de son glorieux élève, plus rapproché de nous; si sa lumière paraît à nos yeux pâlir en face du soleil doctrinal de l'Ange de l'École, n'oublions pas que le génie lui-même a besoin de formation et de préparation et, si le jour ne saurait se lever sans aurore, si Aristote ne se comprendrait pas sans Socrate et Platon, peut-être sans Albert le Grand, n'aurions-nous pas l'honneur de posséder l'illustre saint Thomas d'Aquin.

Ce dernier lui-même n'eut garde de négliger les sciences profanes et ne méconnut jamais l'utilité qu'elles pouvaient avoir pour la théologie. Nous pourrions répéter pour la doctrine sacrée ce que nous avons dit pour la philosophie; nous le répéterions, mais en y mettant une sourdine; les mêmes choses sont vraies, mais avec une nuance en moins.

La source des vérités théologiques se trouve dans la révélation; l'homme, malgré l'intelligence la plus vive et le travail le plus assidu, ne saurait fabriquer l'or pur qu'il plut à Dieu de lui apporter du ciel. Cependant cette matière, qui est gratuite, l'homme doit la travailler de ses propres efforts; c'est par son labeur répété, qu'il construira l'édifice, monument à la gloire de Dieu et couronnement de son perfectionnement intellectuel. Il y apportera non seulement les ressources de sa dialectique, mais aussi l'appoint de toutes ses connaissances humaines. Dans le syllogisme théologique (car cette science est éminemment déductive), il y a souvent une mineure d'ordre scientifique et c'est précisément à cause de cet élément humain que nous mêlons à l'or divinement révélé, que la théologie est susceptible de progrès.

Car, pas d'illusion, s'il s'agissait de mieux connaître les saintes Écritures et les traditions apostoliques, s'il s'agissait de scruter plus profondément l'existence et les perfections du Dieu trois fois saint, jamais nous n'aurions l'audace de lutter après les Pères de l'Église : ces fortes intelligences, servies par une puissance de travail et une fidélité de mémoire que nos générations débilitées ne connaissent plus, ces saints génies, qui se sont échelonnés pendant plusieurs siècles pour illuminer et guider l'enfance, puis

l'adolescence de l'Église, auraient déjà remporté la palme définitive. Vouloir travailler après eux serait témérité. Nous reconnaissons donc que les bases de la Théologie sont constituées pour l'éternité (nous le disons, cette fois, avec encore plus d'assurance que tout à l'heure pour la philosophie), et nous ne saurions considérer sans un profond étonnement des théologiens qui, à toutes les époques de l'histoire, se croient appelés à renouveler les bases de la science sacrée, changer sa méthode, rajeunir son trésor de doctrine : l'œuvre n'est pas à faire, et c'est à d'autres soins que doivent s'appliquer leurs bonnes volontés. Car nous croyons néanmoins que la théologie est capable de progrès. Si elle a une origine divine, elle a un côté humain, qui change, qui vieillit, qui est susceptible de se renouveler. Elle réfléchit forcément l'image des siècles qui se succèdent. La Théologie est de tous les temps, mais elle subit le contre-coup de son époque ; aujourd'hui elle doit répondre à des exigences nouvelles et suffire à des besoins nouveaux. N'en est-il pas de même du soleil, le plus ancien et le plus immuable des astres de notre système, qui pourtant illumine chaque jour quelque région nouvelle, et se prête chaque jour à quelque nouvelle découverte !

Il serait inutile de contester que les progrès théologiques se portent aujourd'hui surtout du côté de l'apologétique, de ces préliminaires de la Foi, qui sont à n'en pas douter, quoique indirectement, du domaine de la Théologie. De plus en plus l'ont rendue nécessaire les attaques incessantes dont notre Sainte Religion est l'objet. Les premiers siècles de l'Église, en butte aux contradictions de l'élément païen qu'elle venait supplanter, virent surgir une nuée d'apologistes ; plus tard, après de nombreuses années de luttes, quand les fondements furent solidement établis, on se mit à édifier le temple magnifique de la doctrine sacrée ; il semble maintenant que nos générations fatiguées craignent trop le vertige pour essayer de construire plus haut et choisissent pour principal objectif de leurs efforts de protéger et de défendre le trésor dont elles ont hérité.

Là se trouvent des problèmes pour satisfaire à toutes les ardeurs. C'est tout d'abord la Sainte Écriture qui est attaquée ; on s'adonnera à la critique textuelle pour reconstituer les écrits inspirés, tels qu'ils ont reçu l'approbation divine, à la critique

littéraire, pour déterminer le genre du livre et son époque, le but immédiat et les prétentions de son auteur humain. De telles sciences ont rendu et sont appelées à rendre de très réels services; cependant, après beaucoup de travail et parfois d'insuccès, il faut reconnaître combien le résultat, quoique très appréciable, est au-dessous de l'effort dépensé. Quelques questions douteuses auront été éclaircies, quelques sens illégitimes auront été rejetés, les leçons fautives rectifiées; mais le principal, le fondamental dans la doctrine, Dieu l'avait rendu assez éclatant pour pouvoir se passer de l'effort des siècles.

L'histoire des religions nous montrera dans les temps les plus reculés les traces de la révélation primitive, la part d'humain qu'elle avait ramassée et entraînée à travers les âges, elle mettra en relief la supériorité du peuple de Dieu sur les nations environnantes; elle prouvera le besoin de surnaturel qu'emporte avec elle l'humanité déchue.

Plus généralement l'histoire nous permettra de suivre le développement miraculeux de l'Église chrétienne, l'assistance providentielle qui jamais ne lui fit défaut; elle nous fournira les éléments nécessaires pour reconstituer l'évolution rationnelle de nos dogmes; elle montrera la fidélité de la Foi catholique à suivre constamment son orbite, à travers le dévoiement et le morcellement des sectes hétérodoxes.

Dans quelques questions, la physique et la chimie pourront intervenir, comme dans la détermination des matières valides ou licites des sacrements. Certains recourent même aux figures de la géométrie pour éclaircir et symboliser les mystères les plus profonds de la sainte Trinité ou de l'Eucharistie. La physiologie prêtera ses progrès à celui qui voudra résoudre certaines obscurités du traité de l'Incarnation, il est toujours curieux pour la piété chrétienne de savoir jusqu'à quel point le Verbe fait homme a daigné se plier aux lois de la nature et jusqu'à quel point il a voulu s'en affranchir. La Morale est en perpétuel rapport avec les différentes sciences et, pour n'en citer qu'un exemple, quand donc les médecins pourront-ils déterminer à quel moment au juste arrive l'âme spirituelle de l'enfant, à quel instant précis, la mort réelle suit la mort apparente? Et si l'on nous dit que ces questions ne sont pas de la juridiction de la médecine et ne peuvent pas être

tranchées définitivement par elle, qui pourrait nier que c'est tout au moins à elle de nous fournir les pièces du procès?

Tels sont quelques-uns des points de contact de la Théologie avec les sciences profanes ; nous ne prétendons pas faire une énumération complète, elle serait fastidieuse et du reste impossible. Nous avons voulu simplement montrer par des exemples que la Théologie, quoique supérieure à toutes les sciences, quoique divine par son origine et son objet, devait néanmoins recevoir de nombreux services de ses vassales.

Du reste, elle ne se montre pas suzeraine ingrate : si elle se reconnaît le droit pour elle, et pour la philosophie sa compagne, de bénéficier des progrès de ses inférieures, elle les fait participer en revanche aux avantages de sa large et bienfaisante tutelle, c'est ce qui reste à montrer dans une seconde partie.

(*A suivre.*)

F. René Hedde,
des FF. Pr., lecteur en théologie,
licencié ès mathém. et physique.

MATER DIVINÆ GRATIÆ (1)

(*Suite et fin.*)

LES PREUVES DE LA THÈSE.

LE SENTIMENT DE L'ÉGLISE ET LES RAISONS THÉOLOGIQUES

Nous avons d'abord les déclarations des Souverains Pontifes. Bien que ce ne soit pas une définition dogmatique, cet enseignement officiel et solennel ne saurait proposer ni recommander aux fidèles une doctrine qui n'aurait pas de fondement solide dans la tradition, disons plus, qui n'exprimerait pas la croyance générale du catholicisme. Qu'il suffise de rapporter deux témoignages. Benoît XIV, au début de la célèbre bulle *Gloriosæ Dominæ*, proclame que « Marie est comme le céleste canal par lequel descendent dans le sein des infortunés mortels les eaux *de toutes les grâces et de tous les dons* ». Léon XIII est plus explicite encore. Il expose ainsi l'économie du Rosaire : « Vient d'abord, comme il est juste, l'oraison dominicale, la prière à notre Père des cieux. A peine l'avons-nous invoqué en sublimes accents que, de son trône, notre prière descend et se tourne suppliante vers Marie, tout naturellement, en vertu de cette loi de conciliation et de supplication si bien formulée par saint Bernardin de Sienne (2) : Toute grâce accordée aux hommes arrive jusqu'à eux par trois degrés parfaitement ordonnés : Dieu la communique au Christ, du Christ elle passe à la sainte Vierge, et des mains de Marie elle descend jusqu'à nous (3). »

Entendons bien ce que signifient ces degrés. S'il s'agit de la production physique des grâces, Dieu les verse directement dans l'âme, bien que l'Humanité du Christ en soit l'instrument efficace ;

(1) Voir le numéro de novembre-décembre 1903.
(2) Serm. VI, *in fest. B. M. V.*, a. 1, c. 2.
(3) Encyc. sur le Rosaire, *Jucunda semper*, 8 septembre 1894.

mais dans la causalité morale il y a un ordre et un procédé pleins d'harmonie. Dieu voit et exauce l'intercession de Jésus-Christ, le Christ voit et exauce les prières de Marie, et la Vierge, soit qu'elle ait été, au moins implicitement, invoquée, soit d'elle-même, pourvoit à nos besoins et nous fait parvenir les célestes bienfaits : tout don divin nous arrive par son intercession.

En second lieu, la liturgie : elle traduit en acte la croyance de l'Église, et l'on a pu dire, avec le pape saint Célestin, que le dogme et la prière ont une même loi : *Lex supplicandi statuit legem credendi.* Or l'office liturgique rappelle fréquemment cette intercession universelle; il insinue que Marie est chargée de présenter au Christ nos prières : *Sumat per te preces*, et de secourir les chrétiens dans toutes leurs nécessités. « Sainte Marie, secourez les infortunés, fortifiez les pusillanimes, consolez ceux qui pleurent, priez pour le peuple, intervenez en faveur du clergé, intercédez pour les vierges : que tous éprouvent l'efficacité de votre assistance (1). »

Pour bien montrer qu'elle attend toutes les grâces de la médiation de Marie après celle du Christ, l'Église veut que, au commencement et à la fin de chaque heure, de même qu'au commencement et à la fin de l'office tout entier, l'*Ave Maria* soit récité après le *Pater*. Cette pratique fournit un argument que le R. P. de la Broise propose en ces termes : « Le moyen dont se sert l'Église pour rappeler que Notre-Seigneur est médiateur universel et que toute grâce vient par lui, c'est de présenter à Dieu par lui toutes ses prières. En effet, dans toute prière liturgique, la médiation de Notre-Seigneur est indiquée au moins par le *Pater* que nous avons appris de lui et que nous récitons avec lui, et par la conclusion des oraisons. De même l'Église, dans son office quotidien, ne présente à Dieu aucune prière sans avoir recours secondairement à l'intercession de Marie. N'insinue-t-elle pas que cette intercession, d'un ordre inférieur à celle du Christ, est cependant, elle aussi, une intercession universelle et nécessaire (2). »

Une autre preuve de cette croyance, c'est la dévotion du Rosaire. L'Église, par sa pratique générale et quotidienne, par l'enseigne-

(1) Prière de l'office tirée de saint Augustin, serm. 18, *De sanctis*.
(2) *Etudes*, mai 1896, p. 29.

ment répété de ses Pontifes, nous recommande instamment le Rosaire, qui est la plus haute puissance d'invocation à Marie. Tandis que les nations frémissaient et que les sociétés semblaient chanceler sur un sol flottant, tandis que les hommes politiques s'interrogeaient avec angoisse, Léon XIII publiait chaque année une humble encyclique sur le Rosaire, et il était sûr d'avoir trouvé le vrai remède aux maux de notre époque, lui, le grand théologien qui a sondé toutes les profondeurs du christianisme, le grand homme d'État qui a vu tous les besoins et toutes les aspirations des temps nouveaux. Pourquoi cette insistance à prier l'auguste Vierge? pourquoi ce mois solennel dans toute la catholicité, maintenu également par Pie X?

Pourquoi ces *ave* répétés dans les circonstances les plus critiques et les dangers les plus pressants? N'est-ce pas un indice que l'Église attend tout de Marie, même dans les causes difficiles et comme désespérées? Et, si l'Église reconnaît que les secours les plus efficaces et les plus extraordinaires lui arrivent par cette médiation de la Mère de miséricorde, ne laisse-t-elle pas entendre qu'il doit en être ainsi, à plus forte raison, de tous les autres dons particuliers et de toutes les grâces communes? Cette grandiose supplication de l'Église universelle par le moyen du Rosaire constitue pour notre thèse un argument de première valeur. C'est bien ainsi, semble-t-il, que l'a compris Léon XIII dans l'encyclique déjà citée. Après avoir rappelé que la grâce nous arrive par trois degrés : de Dieu au Christ, du Christ à Marie, de Marie à nos âmes, il ajoute : « Or, par la récitation du Rosaire, nous nous arrêtons plus volontiers, en quelque sorte avec plus de bonheur, sur le troisième de ces degrés, qui ont chacun leur caractère. Par la Salutation angélique répétée par dizaines, nous prenons force et confiance pour gravir les deux autres degrés, pour arriver par Jésus-Christ à Dieu, son Père. Cette même salutation, nous la répétons si souvent à Marie pour que notre pauvre et faible prière se pénètre, se fortifie de la confiance nécessaire, lorsque nous la supplions de prier Dieu pour nous comme en notre nom à tous. »

Abordons les preuves théologiques. La première est tirée de l'Évangile. Dans toutes les circonstances solennelles où Jésus-Christ a distribué la grâce durant sa vie mortelle, il a voulu que

ce fût par l'intermédiaire de Marie : c'est par elle qu'il sanctifie le Précurseur, par elle et à sa prière qu'il raffermit la foi des Apôtres au miracle de Cana, par elle qu'il confirme dans la grâce l'apôtre Jean sur le Calvaire lorsque ses lèvres laissent tomber la grande parole : voici ton fils, voici ta mère.

Ces trois scènes résument toute l'économie surnaturelle. Les opérations principales du salut se ramènent à trois séries de grâces : la vocation à la foi qui est le premier pas, la justification qui fait notre progrès, la persévérance qui conclut le voyage. Or, d'après l'interprétation traditionnelle si bien exposée par Bossuet, la grâce de la vocation nous est figurée par la soudaine illumination que reçoit le saint Précurseur dans les entrailles de sa mère. La justification est représentée dans les noces de Cana en la personne des Apôtres, qui furent établis dans la foi et la grâce à la vue de ce grand miracle. Saint Jean, le disciple chéri, qui suivit avec Marie Jésus-Christ jusque sur la Croix, représente au Calvaire les enfants de miséricorde et de grâce, d'adoption et de prédestination éternelle, fidèles compagnons du Sauveur Jésus, qui persévèrent avec lui jusqu'à la fin (1).

En se servant de sa Mère pour communiquer ces trois formes du salut, le Christ nous donne à entendre que tous les autres secours devront passer par elle, puisqu'ils ne sont que des conséquences, des dépendances, des applications de ces trois grâces fondamentales. D'où nous concluons, avec le profond théologien qu'est Bossuet, que la charité de Marie est « un instrument *général* des opérations de la grâce », c'est-à-dire une cause universelle qui concourt à tous et à chacun des effets du salut.

Après l'Ascension, Notre-Seigneur veut que l'effusion du Saint-Esprit soit faite par l'intermédiaire de l'auguste Vierge. Il nous enseigne par ce mystère quelle sera l'économie des grâces dans toute la suite des temps. La Pentecôte était l'image de tout ce que Dieu doit opérer dans les âmes jusqu'à la consommation des siècles. Jésus-Christ conservera dans la distribution de ses dons l'ordre qu'il établit à l'origine de son Église; car toutes les autres grâces sont des conséquences et comme des applications particulières du sacre grandiose qui a sanctifié et confirmé l'Église naissante. Or cette première effusion des grâces au Cénacle s'est

(1) Serm. *sur la Conception de la Vierge*, édit. Lebarq, t. V, p. 609 et suiv.

faite par Marie; donc jusqu'à la fin des temps les dons de Dieu seront transmis par elle. « Le mystère de la Rédemption ne sera achevé, dit Léon XIII, que lorsque sera venu le Saint-Esprit promis par le Christ; c'est pourquoi voici Marie présentée à notre admiration au milieu du Cénacle. Elle est là entourée des Apôtres, priant pour eux, avec l'inénarrable gémissement de son âme, hâtant l'avènement parfait du Paraclet, don suprême du Christ, trésor, source précieuse, qui jamais ne tarira (1). »

Une autre raison décisive se tire de la doctrine que nous avons précédemment exposée sur les mérites et les satisfactions de la sainte Vierge : le pouvoir d'intercession va de pair avec la valeur méritoire ou expiatoire, car il dérive, aussi bien que celle-ci, de l'état de grâce et de la dignité de la personne. La médiation du ciel s'appuie sur les mérites acquis ici-bas. Puisque en Marie la puissance du mérite et celle de la satisfaction atteignent, à un titre secondaire, tout ce que Jésus-Christ a obtenu comme cause principale et en rigueur de justice, il est convenable que l'intercession secondaire de la Mère des chrétiens, s'étende aussi loin que l'intercession principale du Sauveur, c'est-à-dire à toutes les grâces sans exception. Oui, il semble juste que le rôle de la Vierge dans la distribution des grâces corresponde entièrement à celui qu'elle a eu autrefois dans leur acquisition. Elle nous les a toutes méritées secondairement et en union avec son Fils; elle doit nous les distribuer toutes, quoique par une médiation secondaire et en union avec Jésus.

On a objecté que Marie a pu mériter sans nous connaître, tandis que le rôle de distributrice demande une connaissance intime et détaillée de tous les hommes et de tous leurs besoins.

Nous rappellerons d'abord que, dans l'Ancien Testament, les grâces ont été données comme à crédit, en vertu des mérites futurs du Rédempteur et de sa Mère. L'efficacité méritoire de la Vierge s'est donc étendue par anticipation aux anciens justes, comme elle devait atteindre tous les appelés de la nouvelle loi. Quant à son intercession elle a déjà été toute-puissante même pendant la vie mortelle; nous croyons que ses prières ont attiré les dons du ciel sur les Apôtres et les premiers fidèles; mais est-il

(1) Encycl. *Jucunda semper*, 8 septembre 1894.

nécessaire qu'elle connût déjà toutes les âmes humaines dans toutes leurs conditions et avec tous leurs besoins? De vénérables mystiques ont pensé qu'elle reçut cette connaissance par des révélations particulières. Ne pouvait-elle cependant pas prier pour les hommes sans les connaître tous en détail? Quoi qu'il en soit, elle a eu cette science plénière à partir de son couronnement au ciel, car tout cela est un apanage de sa béatitude, ainsi que nous l'avons exposé plus haut. Entendue des grâces conférées après l'Assomption, la thèse échappe aux difficultés. De même donc que pendant sa vie la sainte Vierge a concouru avec le Christ à l'acquisition des trésors du salut, ainsi est-elle chargée au ciel de nous les distribuer : connaissant tous nos besoins, elle *peut*, elle *veut* pourvoir à tous.

Notre-Seigneur ayant décrété que sa Mère lui serait unie dans l'œuvre de la Rédemption, il est naturel qu'elle lui reste associée encore au ciel pour l'œuvre de la sanctification, qui en est l'effet et le complément. L'Incarnation n'a pu se réaliser sans son acceptation formelle et précise; les suites, le prolongement de l'Incarnation, les dons surnaturels, le salut, doivent dépendre aussi de son consentement actuel et sans cesse renouvelé. L'influence est donc continuelle, et s'applique à tous les effets : grâces des pensées pures, des désirs généreux, des énergiques résolutions, des œuvres saintes, des sublimes héroïsmes, des divins enthousiasmes, tout dérive de cette intercession universelle. La vie du corps requiert l'action de l'atmosphère, la vie surnaturelle ne se maintient que par la double efficacité du Christ et de la Vierge; ils sont, l'un et l'autre, l'atmosphère embaumée où respire notre âme.

Autre raison fondamentale, le titre de Mère des hommes. La fécondité virginale de Marie s'exerce sur le corps mystique aussi bien que sur le corps naturel du Christ; l'enfantement spirituel n'est que le complément de la maternité divine. L'office de la mère, dans l'ordre surnaturel, n'est pas seulement de donner la vie, mais aussi de la conserver, de l'entretenir, de la fortifier. L'existence physique, une fois communiquée, peut se développer par le jeu normal de la nature, les soins maternels ne sont pas continuellement indispensables. La vie du salut, pour grandir, exige une influence immédiate et continuelle d'en haut :

pour tout acte méritoire, ou même salutaire, il faut une nouvelle énergie, un nouveau mouvement, une grâce actuelle. Si Marie est vraiment et entièrement notre Mère, elle doit nous communiquer chacun de ces mouvements qui accroissent nos forces surnaturelles, chacune de ces énergies vitales, qui font arriver l'âme à sa maturité, en un mot, chacune de ces grâces qui développent la vie.

Or, il est bien vrai que Marie est entièrement mère, toute mère, *tota mater :* de toute son âme, de tout son cœur, de toutes ses tendresses, de toutes ses joies, de toutes ses douleurs. Toute mère pour nous tous, pour toujours, pour tout ce qui a rapport à notre vie. Après nous avoir engendrés au prix d'un si cruel martyre, elle n'abandonne pas ses enfants, ce sont des christs qu'elle est chargée de façonner, et comme cette formation ne s'achève qu'au dernier instant du pèlerinage terrestre, notre Mère est continuellement occupée à donner, à conserver, à protéger, à développer tout ce que nous avons de vie surnaturelle. Or, c'est en nous procurant toutes et chacune des grâces, qu'elle sera toute mère, entièrement mère, dans l'ordre du salut. Essayez de soustraire quelques-uns de ces dons à son intercession et à ses mérites, vous avez amoindri sa maternité. Mais cela n'est point permis : il est trop doux de penser et de dire qu'elle est toute mère.

Considérons enfin la place qu'elle occupe dans l'Église. On connaît la magnifique doctrine de saint Paul au sujet du corps mystique du Sauveur. Nous pouvons distinguer ici trois organes qui communiquent la vie aux membres. La tête est Jésus-Christ : c'est de lui que descendent toute énergie et tout mouvement, et, sans cette influence aussi continuelle qu'immédiate, le corps resterait inerte, paralysé. Ce rôle de la tête, qui est apparent, convient bien à Notre-Seigneur à raison de son humanité visible. Le cœur de l'Église est l'Esprit-Saint. La fonction du cœur, en effet, est intérieure et cachée : elle est bien appropriée au divin Paraclet, qui exerce dans l'Église une opération secrète et mystérieuse, mais universelle et toute-puissante : il fait circuler dans tous les membres ce sang et cette vie qui promettent la jeunesse et l'immortalité, et il nous communique des battements assez forts pour faire jaillir le sang de notre âme jusque dans la

vie éternelle. Après l'Esprit-Saint et à un titre secondaire, Marie aussi est appelée le cœur de l'Église, et nous avons dit précédemment (1) comment cet organe mystique avait toujours été en éveil, comment l'Église avait pu dire : Je dors, mes autres membres interrompent la série de leurs mérites, mais mon cœur, Marie, veille sans cesse, et poursuit jour et nuit son travail béni de sanctification. Ce cœur, sans doute, dépend de la tête, le Christ, et reçoit de lui le mouvement; mais il est chargé ensuite de transmettre la vie et la chaleur à tous les membres, jusqu'aux dernières extrémités : il n'est aucune goutte de sang divin, c'est-à-dire aucune grâce, qui ne vienne du cœur, Marie.

Il y a un troisième organe dont la fonction est attribuée à la sainte Vierge : *Maria collum Ecclesiæ*. Toutes les impressions de la tête doivent, pour atteindre les membres, traverser la colonne mobile qui les relie au chef. Marie est le cou mystique. Elle est en tout dépendante du Christ, et c'est de Lui qu'elle tire la plénitude de ses perfections, mais le Sauveur doit se servir d'elle pour agir sur nos âmes, ayant voulu qu'elle fût l'organe immortel et efficace qui le relierait lui-même aux membres de son corps.

Cette comparaison exprime d'une manière pittoresque comment, dans l'ordre de l'intercession, la grâce descend du Christ en Marie; de Marie, en nos âmes, et comment ensuite, transformée en mérites et en supplications, elle remonte de nos âmes à la Mère de gloire, puis à Jésus, et, par lui, à l'éternité d'où elle était partie (2).

Marie est donc bien le conduit qui nous transmet les eaux vives du salut, *aquæductus*, comme dit saint Bernard. L'océan des grâces, nous l'avons bien des fois répété, c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ; mais ces flots inépuisables doivent, pour venir jusqu'à nous et retourner à leur source, suivre le canal limpide et profond qui est Marie. La sainte Vierge est donc le fleuve toujours plein où les flots du temps se rencontrent et s'unissent avec ceux de l'éternité.

(1) *Revue Thomiste*, t. XI, p. 309.

(2) Sur cette comparaison, voir S. Bernard, serm. *de Aquæductu;* S. Bernardin de Sienne, *De glorioso nomine V. M.;* Bellarmin, Conc. 42, *de Nativ. B. M. V.*

V

COMMENT MARIE EST MÈRE DE LA GRACE POUR LES ANGES

Nous avons parlé jusqu'ici des grâces accordées à l'humanité depuis la chute et méritées par la passion et la mort de Notre-Seigneur. Il nous reste à étudier si la causalité de Marie s'étend aussi sur les anges.

Plusieurs opinions à ce sujet sont librement discutées. Fidèles à leur théorie qui admet l'Incarnation du Verbe indépendamment de la chute et de la réparation, de nombreux théologiens soutiennent que toute grâce vient du Christ, même celle des anges, même celle qui justifia nos premiers parents. La Vierge, étant indissolublement associée à son Fils, ayant acquis d'un mérite de convenance tout ce qui revient à Jésus d'un droit de justice, il faudra dire que les anges furent sanctifiés en prévision principalement des mérites de Jésus-Christ et secondairement des mérites de Marie. Dans cette hypothèse toute grâce divine vient du Christ, et, comme toutes les richesses du Rédempteur appartiennent aussi à sa Mère, les dons surnaturels départis à ces purs esprits seraient des bienfaits de Marie. D'autres auteurs ont pensé que la maternité divine avait été l'objet de l'épreuve des anges. Pour répondre à ces opinions, il nous faudra traiter le sujet avec une certaine ampleur.

Le quatrième concile de Latran a défini que Dieu créa en même temps la créature spirituelle et la créature corporelle, les anges et le monde, et ensuite la créature humaine, qui participe des deux, composée qu'elle est d'un esprit et d'un corps (1). Saint Augustin nous expose à ce sujet une profonde et magnifique doctrine (2). Dieu se montra libéral pour ses anges; en créant la nature, il leur infusa la grâce, et, tandis qu'il réalisait au dehors le monde cor-

(1) Cap. *Firmiter*.
(2) *De Civit. Dei*, lib. XII, c. IX. — *De Genesi ad litt.*, lib. II c. VIII.

porel, il en imprimait l'image dans les esprits angéliques, par des idées puissantes qui leur permettent de lire l'ensemble de l'univers.

Deux questions ici se posent : les anges ont-ils été élevés à l'ordre surnaturel dans l'état de voie? ont-ils reçu la grâce au premier instant? Le concile de Trente a déclaré qu'Adam fut constitué dans la justice et la sainteté avant sa chute (1); il ne s'est pas prononcé sur les anges, mais il est certain que tous ces esprits reçurent la grâce avant de parvenir à leur terme. Notre-Seigneur a dit de Satan : Il n'est pas resté dans la vérité (2). D'après le langage de l'Écriture, demeurer dans la vérité c'est persévérer dans la justice et la rectitude surnaturelles. Ce texte prouve donc que les démons furent établis dans une condition surnaturelle, dont leur malice les a fait déchoir. Saint Jude déclare aussi que ces révoltés ne surent pas conserver leur dignité originelle : *Non servaverunt suum principatum* (3). Il s'agit évidemment de l'excellence de la grâce, puisque les biens de la nature sont restés intacts malgré la faute.

La réponse à la seconde question est moins certaine. Des théologiens de marque, comme Hugues de Saint-Victor, le Maître des Sentences, saint Bonaventure, Victoria, Molina, ont enseigné que le Créateur avait d'abord établi ses anges dans l'état de nature pure, comme dans une condition d'attente, et les avait ensuite élevés à l'ordre surnaturel. Saint Thomas dans ses premiers écrits n'osait pas combattre cette opinion, il l'a fait plus tard dans la *Somme* (4) ; les théologiens l'ont suivi, et le sentiment aujourd'hui commun est que Dieu au même instant produisit la nature et infusa la grâce. On invoque un passage célèbre d'Ezéchiel, où le prophète interpelle l'ange déchu sous la figure du roi de Tyr : Tu étais parfait, au jour de ta création... jusqu'à ce que l'iniquité s'est trouvée en toi (5).

Ainsi, Lucifer en sortant des mains de Dieu, avait une beauté et des perfections que l'iniquité lui a ravies. Ces excellences que le péché anéantit ne peuvent être que la grâce et la sainteté.

(1) Sess. 5, can 1.
(2) *Evang.* JOAN., VIII, 44.
(3) *Epist.*, V, 6.
(4) I P., q. 62.
(5) EZECH., c. XXVIII.

Nous avons déjà rapporté le témoignage de saint Augustin. Saint Basile parle dans le même sens : Ce n'est pas dans un état d'enfance que naquirent les anges; quand Dieu créa leur substance, il leur infusa la sainteté (1).

Voici, en deux mots, la raison de convenance : Dieu, en produisant les êtres, doit leur infuser le germe de leurs effets et les forces suffisantes pour parvenir à leur terme. Les anges n'ayant en réalité, qu'une fin, qui est de l'ordre surnaturel, ont dû recevoir à l'origine la vertu qui fait atteindre ce terme dernier, le germe de cette béatitude surnaturelle. Cette vertu, ce germe, c'est la grâce, qui est appelée la semence de la vie éternelle. Il convenait donc que les anges fussent créés dans l'état de justice (2).

Quant à l'épreuve angélique, les théories sont nombreuses et contradictoires. Certains écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, Clément d'Alexandrie, Tertullien, pensaient que les mauvais esprits s'étaient laissé séduire par la beauté charnelle; d'autres ont admis la luxure spirituelle, délectation exagérée de leur propre beauté; ou l'envie à l'égard de l'homme; ou le désir de l'union hypostatique, ou la volonté de se faire adorer par le Christ et par l'humanité.

Il serait puéril de réfuter en détail ces opinions fantaisistes, mais il y a une théorie qui se rapporte à notre sujet et dont nous devons parler plus longuement.

C'est, en effet, une thèse célèbre, portée même bien des fois dans nos chaires chrétiennes, que l'épreuve angélique aurait eu pour objet l'Incarnation et la maternité divine : Dieu révélant aux anges ce double mystère leur aurait commandé de croire aux abaissements du Verbe, d'adorer d'avance l'Humanité déifiée de Jésus, de reconnaître pour leur reine la Mère de cet Homme-Dieu. Les uns, par orgueil, s'y refusent, les autres font avec empressement, avec amour, ces actes de foi et d'adoration qui leur obtiennent la persévérance. Le salut leur est donc assuré en prévision des grâces de ce Dieu Incarné qu'ils adorent d'avance, et des mérites de cette divine Mère, qu'ils saluent déjà comme leur princesse et leur reine.

(1) *In Psalm.* XXXII.
(2) I P., q. 62, a. 3.



Cette théologie, en même temps qu'elle est séduisante, ne manque pas de grandeur, et, puisque l'Église la respecte, nous concevons que des prédicateurs puissent l'exposer à la piété des fidèles. Ce n'est point à elle cependant qu'iront nos suffrages.

Nous avons dit précédemment (1) pourquoi nous n'embrassons pas la théorie optimiste qui veut l'Incarnation à tout prix, indépendamment même de la chute. Quant à prétendre que le mystère du Verbe Incarné et celui de la Maternité divine furent l'objet de l'épreuve angélique, c'est deviner, ce n'est pas prouver. Pour des questions si profondes il n'est pas permis de recourir à ces procédés divinatoires sans des arguments très graves. Or, dit Petau, il n'existe aucune de ces raisons: *Neque sine gravissimo argumento*, QUOD NULLUM EST OMNINO, *vaticinari de re tanta fas esse arbitror* (2). Les raisons contraires sont autrement solides. Examinons brièvement la question.

D'après une opinion très vraisemblable, fondée sur la nature même des substances spirituelles, la voie des anges aurait duré trois instants (3). Au premier, ils furent créés et ils eurent tous un mouvement d'amour, qui, d'ailleurs, n'était pas entièrement libre, puisqu'il leur était imprimé par l'auteur même de leur être. Au second instant, il fallut choisir. Les uns se tournèrent vers Dieu avec toute la plénitude de leur liberté, les autres voulurent être à eux-mêmes leur fin dernière. Au troisième instant, les bons anges furent couronnés, les mauvais livrés au supplice.

Connurent-ils, dans cette période de la voie, le mystère de l'Incarnation? Nous le pensons. Saint Augustin est de cet avis. « Les anges n'ont pas entièrement ignoré le secret du royaume des cieux qui a été révélé en temps opportun pour notre salut (4). » Or le saint Docteur parle ici de l'état de voie « dont les bons anges sortirent triomphants ». Saint Thomas reproduit cette doctrine : « Ainsi que le dit saint Augustin, les anges n'ont pas ignoré le mystère du royaume de Dieu (5). » — « Ce mystère du royaume divin accompli par le Christ, *tous les anges le connurent de quelque*

(1) Numéro de septembre 1902.

(2) PETAVIUS, lib. III, cap. II, n° 10.

(3) Voir GONET, *Clypeus, de Angelis*, disp. XII, a. IV ; BILLUART, *de Angelis*, dissert. IV, a. VII.

(4) *De Genesi ad litteram*, lib. V, cap. XIX.

(5) IIa IIae, q. 2, a. 7, ad 1.

manière à l'origine; mais les bons le connaissent surtout depuis qu'ils furent béatifiés par la vision du Verbe, dont les démons ne jouirent jamais (1). Tous les anges, à l'origine, eurent une connaissance générale du mystère de l'Incarnation (2). » Il était souverainement convenable, en effet, que le Christ, futur roi et juge des anges, leur fût révélé au moins d'une manière générale.

Tout en soutenant cette hypothèse, nous ne concédons pas que l'Incarnation ait été pour les rebelles l'occasion de la chute ni que ce premier péché ait pu être un acte de jalousie et d'envie envers l'Homme-Dieu, ou un refus de l'adorer et de se soumettre à sa Mère. Saint Thomas explique comment toutes les fautes dont l'ange est capable se ramènent à deux espèces : l'orgueil et l'envie. La nature intellectuelle, entièrement affranchie des concupiscences sensibles, ne peut se porter que vers les réalités spirituelles. Le mal ici est de convoiter ces perfections avec excès, sans respecter la règle du supérieur; c'est le désir désordonné de sa propre excellence, l'orgueil. Mais en s'attachant à soi de cette manière exclusive, on regarde le bien d'autrui comme un empêchement à la gloire personnelle, d'où la jalousie et l'envie. Cet acte est un mouvement de recul, de répulsion, puisque c'est un déplaisir du bien des autres. Or on ne fuit devant ce qu'on regarde comme un obstacle à sa propre excellence que parce qu'on s'aime à l'excès. La jalousie et l'envie supposent toujours l'amour de soi-même poussé au delà des limites; elles ne sauraient être le premier acte d'une créature intelligente. Le premier péché des anges, qui fut aussi leur acte initial, ne pouvait donc être que l'orgueil.

La Sainte Écriture et les Pères de l'Église reviennent fréquemment sur cette idée que l'orgueil a été l'origine de tout mal, le commencement de toute perdition. L'orgueil est appelé le péché diabolique, par excellence, *peccatum diabolicum*. Saint Paul insinue clairement cette doctrine lorsqu'il recommande de ne pas ordonner évêque un néophyte, de crainte que cette âme faible s'élevant dans l'*orgueil*, ne tombe dans la faute qui a fait condamner le diable : *In judicium incidat diaboli* (3).

Cet orgueil, au dire de la révélation, a consisté dans la volonté

(1) Iª P., q. 64, a. 1. Cf. *Ibid.*, q. 57, a. 5, ad 1.
(2) *Comment, in Epist., ad Ephes.* III, lect. III.
(3) I *Timoth.*, III, 6.

perverse d'égaler Dieu : *Similis ero Altissimo* (1). *Elevatum est cor tuum, et dixisti : Deus ego sum* (2). Il est clair que ces rebelles n'aspiraient pas à l'égalité de nature avec Dieu, ils savaient trop bien qu'un tel désir est absolument irréalisable ; ils ont voulu être indépendants comme le Très-Haut. De même que Dieu est sa fin propre et ne relève que de lui, ainsi ont-ils prétendu être leur fin naturelle et ne relever d'aucun maître, ou, s'ils acceptaient la béatitude surnaturelle, c'était à la condition d'y arriver par leurs propres forces (3). L'indépendance, le *non serviam*, telle fut la devise de Satan, telle est celle des anges et des hommes qui forment son parti. Voilà ce que nous apprennent l'Écriture et la Tradition. Les autres théories sentent trop l'hypothèse et un peu la divination, *vaticinari*, comme parle Petau.

Dans la suite les démons commirent sans aucun doute des péchés d'envie et de haine à l'égard de l'homme, de Notre-Seigneur et de sa Mère, mais tout cela est une conséquence du premier acte, non la faute initiale. Nous laisserons bien dire que les anges réprouvés, dès l'instant de leur damnation, refusèrent d'adorer le Christ et de reconnaître Marie pour reine, et que les bons, dès l'origine, adorèrent leur Dieu qui devait se faire homme, et se soumirent d'avance à leur future souveraine ; mais nous maintenons que l'occasion de la ruine pour les uns et la cause du salut pour les autres ne fut ni l'Incarnation ni la maternité divine.

Allons-nous de là conclure que les anges fidèles n'ont rien reçu du Christ ou de sa Mère ? Nous distinguerons ici deux sortes de grâces : l'une essentielle, qui sanctifie, qui donne une participation permanente de la nature divine, confère des droits à l'héritage éternel ; l'autre accidentelle, qui consiste en certaines illuminations ou révélations touchant le grand œuvre du Verbe Incarné, un bonheur nouveau, des joies plus intenses provenant de la connaissance de ces mystères. La grâce essentielle des anges vient de Notre-Seigneur comme seconde personne de la Trinité, mais non comme Verbe fait chair : elle est une grâce de Dieu, non une grâce du Christ ni une grâce de Marie. Telle est la doctrine enseignée

(1) Isai, xiv.
(2) Ezechiel, xxviii.
(3) Cf. I P., q. 63, aa. 2 et 3.

communément par les Thomistes, par Lugo, Vasquez, contre les Scotistes, contre Suarez, Valentia, etc.

Que l'Incarnation ne soit pas la cause du salut pour les anges, le messager céleste le déclare aux bergers. « Je *vous* annonce une grande joie, qui sera pour tout le peuple; il *vous* est né un Sauveur (1). » — Ce n'est pas pour nous, anges, mais pour vous, hommes: nous le possédons dans sa grandeur, il n'a pas à s'amoindrir; c'est pour vous qu'il se fait petit, qu'il se met à votre taille, qu'il est Sauveur — « Oui, s'exclame saint Bernard, c'est pour nous mortels, qu'il est né, à nous qu'il a été donné, car c'est nous qui avions besoin de lui (2). »

Le pieux abbé Guerric s'écrie de même: « C'est pour nous humains, non pour lui, non pour les anges, qu'il est né (3). »

Saint Paul va nous exposer cette haute théologie. Tous ceux qui sont sanctifiés par le Christ ont une même vie avec lui, ils sont ses frères, l'os de ses os, il a pris leur chair et leur sang; ils communient à la même nature: *Qui enim sanctificat et qui sanctificantur ex uno omnes* (4). Jésus n'est pas de la famille des anges, il n'a pas pris leur ressemblance, il n'a pas communié à leur nature; ce n'est donc point son Incarnation qui les a sanctifiés.

S'il est vrai, d'autre part, que toute grâce du Christ suppose la chute et la réparation de l'homme, il n'est pas permis de faire dépendre la justification des anges d'une telle hypothèse. Les mérites du Sauveur n'ayant été consommés que par la passion, sa grâce est appliquée à ceux pour lesquels il est mort: les élus qu'il sanctifie sont des rachetés, pour lesquels il a offert ce sacrifice unique dont la vertu est éternelle: *Una oblatione consummavit in æternum sanctificatos* (5). Or ce n'est pas aux anges qu'à profité l'oblation du Calvaire; son immolation a servi à ceux-là seulement qui étaient déjà morts par le péché: *Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt* (6). Les anges fidèles, qui n'ont jamais connu de mort, n'ont donc pas reçu de ses mérites la justification et la persévérance.

(1) Luc, II, 10-11.

(2) « *Nobis* ergo natus, *nobis* est datus, quia *nobis* necessarius. » *Super Missus est*, circa finem.

(3) « *Nobis* prorsus, *non* enim *sibi*, non angelis. » Serm. 3, *de Nativ. Domini*.

(4) Cf. *Hebr.*, II, 11-18.

(5) *Ibid.*, x, 14.

(6) II *Cor.*, v, 14.

Saint Thomas résume cet enseignement en quelques mots : « S'il s'agit de la récompense essentielle, le Christ n'a rien mérité pour les anges, bien qu'il leur ait obtenu une gloire accidentelle (1). Nos bonnes œuvres doivent se baser sur les mérites du Rédempteur, il n'en est pas ainsi de l'opération angélique: *Operatio hominis fundatur in merito Christi, non vero operatio angeli* (2). »

Cependant Notre-Seigneur, même en tant que homme, est roi des anges, chef de toute principauté et de toute puissance: *Caput omnis principatus et potestatis* (3).

Il exerce à leur égard le multiple rôle de la tête : il a sur eux la primauté, il les dépasse en perfection, il leur communique une véritable influence vitale. Il leur a octroyé, en effet, de nombreuses grâces accidentelles: accroissement de science par rapport aux mystères du salut; accroissement de joie en réparant les ruines et les vides que la rébellion avait laissés dans les rangs des célestes hiérarchies; accroissement de gloire et d'honneur, par suite des triomphes du Christ et de l'Église. Ce sera seulement dans la pleine lumière de l'éternité que nous comprendrons bien tout ce que les anges doivent de bonheur et de gloire à l'Incarnation et à la Rédemption.

D'après les principes déjà établis, tout ce qui vient de Jésus passe aussi par Marie : les bienheureux esprits lui sont donc redevables de ces grâces et de ces gloires accidentelles qui achèvent leur perfection et complètent leur bonheur. Pour eux aussi elle est mère de la grâce.

C'est dans ce sens qu'il faut entendre les passages où de saints Docteurs célèbrent Marie comme Mère des anges, c'est-à-dire qu'elle les a enfantés à un *accroissement* de science, de dignité, de délices, de gloires accidentelles. On explique de même le texte de saint Antonin : « Marie étant la mère du divin Rédempteur, est *n quelque manière* le principe et la source de la gloire des anges, et peut à bon droit être appelé leur mère (4). »

Elle est déjà leur reine à bien des titres: parce qu'elle a plus de grâce et plus de gloire que toutes les créatures ensemble,

(1) Q., 29, *de Veritate*, a. 7, ad 5.
(2) II, *Sent. Dist.* 9, q. 1, a. 8, ad. 2.
(3) *Colos.*, II, 10.
(4) IV P., tit. XV, cap. XIV.

parce qu'elle est élevée au-dessus de tous les chœurs angéliques et de toutes les grandeurs créées, et surtout parce que, héritière de tous les biens de son Fils, elle a sur toute créature, sur toute principauté, sur les plus parfaits des séraphins, un véritable pouvoir de domination. Souveraine des anges, elle est aussi leur mère, parce qu'elle leur a communiqué une certaine vie surnaturelle, c'est-à-dire ces grâces et ces gloires secondaires que nous venons d'expliquer.

Conclusion bien douce pour notre piété : Marie est plus à nous qu'aux anges, elle nous appartient davantage ; nous lui avons plus coûté, elle nous a donné plus qu'à eux. Pour eux, elle n'est mère que des grâces et de gloires accidentelles, pour nous elle est mère de toute grâce, de toute gloire, de tout bien : *tota mater*, elle est toute mère. Nous sommes les fils de ses douleurs, les anges les héritiers de ses triomphes. Pour eux la maternité n'a que des joies, pour nous c'est le véritable enfantement avec toutes ses souffrances et tous ses amours. Parce que nous lui avons coûté davantage, nous sommes à elle, elle est à nous à un titre particulier ; parce que nous lui devons plus de grâces, nous sommes tenus à une plus grande reconnaissance, et il faut que nous soyons tout entiers à elle comme elle est toute à nous.

VI

L'ACTION DE LA MÈRE DE GRACE SUR LES AMES SÉPARÉES AU CIEL OU EN PURGATOIRE

Distributrice des biens surnaturels pour la vie présente, Marie est aussi la mère des saints qui triomphent avec elle dans la patrie. La gloire étant le couronnement de la grâce, et toute grâce ayant passé par cette médiation, on peut affirmer que la gloire vient de la sainte Vierge, elle a été obtenue, à un titre secondaire, par ses mérites et son intercession, et, d'autre part, toute gloire des saints est une participation et une imitation de la gloire de Marie.

La Reine du Ciel procure aux élus un accroissement de félicité. Bien que la béatitude essentielle soit immuable, les saints sont capables de ces gloires accidentelles, révélations ou joies nouvelles, qui complètent leur bonheur. Ils jouissent de savoir Marie si bonne, si puissante, si glorieuse, d'apprendre que par elle les justes marchent dans les sentiers de la persévérance, ou parvien-viennent jusqu'aux sommets de l'héroïsme, que le démon est terrassé, que l'Église poursuit sa marche prospère à travers les siècles, avec le Christ, sans jamais mourir. C'est grâce à Marie que les bienheureux retrouvent là-haut les amis et les parents qu'ils avaient tant chéris ici-bas. Et ce bonheur, quoique secondaire et accidentel, dépasse toutes nos terrestres félicités. On a souvent décrit les joies de la mère retrouvant tout à coup son enfant qu'elle croyait mort. Et cependant cette mère ne jouit pas complètement, elle aperçoit toujours la limite, la séparation; à travers ses sourires et ses larmes de bonheur passe un nuage de tristesse et de crainte, car son fils peut lui échapper encore. Au ciel, les parents et les enfants, l'ami et l'ami, l'époux et l'épouse, ne se quitteront plus, car ils ne se sépareront plus de Dieu, car ils sont rivés pour toujours aux chaînes du bonheur.

La joie qui dépasse les autres félicités accidentelles c'est de voir Marie telle qu'elle est. Il y a un double objet qui repose, satisfait, ravit : la beauté et la bonté. On sait le plaisir que produit même ici-bas la seule présence d'un homme parfait, il en est qui abandonneraient tout pour le charme seul de la personne exquise. Marie est la beauté, la bonté, ce qu'il y a de plus exquis dans toute la création, puisqu'elle est l'agrément et le charme de Dieu. Si les anges, d'après la fiction du poète, sont en extase devant la Vierge, muets, ravis, rien qu'en regardant ses yeux, quel doit être l'enivrement de la voir tout entière avec toutes ses grâces et toutes ses gloires!

Après le bonheur essentiel de voir face à face l'adorable Trinité, Beauté première et premier Amour, après la félicité accidentelle de contempler l'Humanité de Jésus, l'idéal de tout ce qui est pur et beau, il ne peut pas y avoir de plus grande joie que de voir et d'aimer la divine Marie.

Elle est donc mère de la gloire pour les élus, comme elle est dans la vie présente mère de la grâce pour tous les hommes. Il

nous sera agréable d'étudier comment elle est mère de la miséricorde pour ses enfants du Purgatoire.

On peut appeler le Purgatoire le royaume de la douleur, de la résignation, de l'espérance. Sur la terre la souffrance est souvent accompagnée de plaintes et s'épanche en murmures, l'espoir est sujet aux illusions; en Purgatoire ces trois grandes réalités sont toujours unies : douleur indicible, patience inaltérable, espérance infaillible. Souffrance ineffable, qui étreint ces pauvres captifs, saisit toutes leurs puissances, comme si leur être tout entier était imbibé de douleur. Patience inaltérable. Lors même que ces âmes seraient là depuis des siècles, leur résignation n'aurait fait que grandir, elles adoreraient toujours avec joie les jugements du Seigneur; et, selon la pensée originale de Mgr Gay, si elles pouvaient avoir une dévotion particulière, ce serait envers ces mains de la justice divine qui les retiennent dans le lieu de tourment. Enfin et surtout, espérance infaillible; elle s'appuie sur les promesses et les satisfactions de Jésus-Christ, mais aussi sur les bontés de Marie. Ainsi que les exilés de la terre, les souffrants du Purgatoire peuvent dire à leur Mère : *Spes nostra Salve.* O notre espérance, salut!

Sainte Brigitte affirme à plusieurs reprises que la Vierge est la mère de tous ceux qui souffrent dans le lieu d'expiation et que ses prières adoucissent leurs tourments (1). D'autres révélations nous représentent Marie descendant en Purgatoire parmi des flots de lumière et de rosée pour éclairer ces ténèbres et rafraîchir ces ardeurs. D'après une vision de la vénérable Paule de Sainte-Thérèse, religieuse dominicaine au monastère de Sainte-Catherine, à Naples, c'est surtout les samedis que la Reine du Purgatoire visite ses sujets prisonniers. Un docteur de l'Église, saint Pierre Damien (2), assure que chaque année, au jour de l'Assomption, Marie délivre plusieurs milliers de ces captifs. Saint Alphonse ajoute, en citant Denis le Chartreux, que ces délivrances ont lieu particulièrement aux fêtes de la naissance du Seigneur et de sa Résurrection (3).

Ces témoignages, quoique très respectables, n'engageant pas

(1) Cf. *Revelat. S. Birgittæ*, lib. I, c. XVI et lib. VI, c. X.
(2) Cf. lib. III, *Epist.* 52 et Opusc. XXIV. *Disput. de variis apparit. et mirac.*, c. III.
(3) Cf. *Gloires de Marie*, I P., c. VIII.

entièrement notre croyance, il faut nous placer sur un terrain plus solide, exclusivement théologique.

Il est certain, d'abord, que la Mère de miséricorde connaît tous les besoins de toutes les âmes du Purgatoire.

Cette science universelle et détaillée est un apanage de sa maternité, et son état béatifique doit lui assurer la révélation complète de tout ce qui peut l'intéresser dans la personne de ses enfants, au ciel, sur la terre ou en Purgatoire. Ses prières ont-elles, par elles seules, en tant que simples prières, la vertu de délivrer ces âmes? Les théologiens ne sont pas d'accord sur ce point, mais, s'il est convenable qu'elle ne supprime pas l'œuvre de la justice divine, elle peut appuyer ses prières sur ses satisfactions d'autrefois. Nous avons déjà expliqué comment ces trésors méritoires et satisfactoires, surpassant ceux de toutes les créatures réunies, atteignent en étendue et en profondeur des proportions que notre esprit ne pourra jamais mesurer. Puisqu'elle a été exempte de la plus légère souillure, que l'ombre du mal ne l'a pas même effleurée, elle n'a jamais eu besoin de ses satisfactions, elle les abandonne au domaine de l'Église, qui les distribue aux âmes par les indulgences. Ainsi entendue, l'indulgence est une monnaie céleste avec laquelle se soldent les dettes contractées envers la justice de Dieu. Lors donc que les satisfactions de Marie sont appliquées aux pauvres débiteurs du Purgatoire, elle a un certain droit à leur délivrance, puisqu'elle paie leurs dettes avec ses propres trésors.

Cependant ses satisfactions, quoique d'une valeur inestimable, ne sont pas infinies. Mais elle ne manque pas d'autres moyens pour soulager ses serviteurs. Ses prières, appuyées sur ses anciennes satisfactions, peuvent incliner Notre-Seigneur à appliquer lui-même aux âmes les mérites infinis de la Passion. Elle obtient par ses maternelles industries que ses enfants de la terre prient pour ses clients du Purgatoire, offrent à cette intention leurs bonnes œuvres, leurs aumônes, leurs pénitences, et fassent célébrer l'auguste sacrifice de la délivrance. Combien de fois des personnes pieuses, obéissant à des influences secrètes mais efficaces, ont été, à leur insu, les instruments de Marie, lui ont permis, par le moyen de ces œuvres, de ces prières et de ces messes, d'éteindre elle-même les flammes expiatrices avec le sang

de son Fils! Et c'est elle qui a inspiré et dirigé ces intentions.

Elle peut obtenir encore que les suffrages destinés à des âmes qui n'en ont plus besoin ou qui sont incapables de les recevoir, profitent aux enfants de sa prédilection.

Sa miséricorde a trouvé un double moyen permanent d'appliquer aux défunts les satisfactions de Jésus-Christ : le Scapulaire et le Rosaire. Nous n'avons pas à discuter ici le fameux privilège de la bulle sabbatine, mais nous rappellerons que le Saint-Office, le 15 février 1615, et la Congrégation des Indulgences, le 1er décembre 1886, ont permis de prêcher « que le peuple peut croire pieusement à une protection spéciale de Marie après la mort, particulièrement le samedi, pour les frères et confrères du Mont-Carmel décédés en charité ».

Quant au Rosaire, c'est l'institution permanente de la miséricorde en faveur des pauvres âmes. Les indulgences applicables aux défunts sont tellement nombreuses que Pie IX put dire un jour en montrant son chapelet à des pèlerins admis à son audience : Voici le plus riche trésor du Vatican!

Enfin, il est vraisemblable qu'elle réjouit de temps en temps le royaume de la douleur par la visite des anges. Si elle a chargé tant de fois ces célestes envoyés d'aller fortifier ses serviteurs de la terre à l'heure de l'épreuve, de l'angoisse, de l'agonie, pourquoi ne leur confierait-elle pas de joyeux messages pour ses enfants qui gémissent en Purgatoire? Notre piété peut donc légitimement se représenter les anges venant encourager les âmes captives, leur dire l'amour de la divine Mère et leur annoncer de sa part la future délivrance. Mais la théologie ne nous apprend ici rien de certain.

Une ville de France célèbre chaque année la fête de Notre-Dame des Clefs. Par un prodige de la plus touchante bonté les clefs de la place qu'un traître avait livrées à l'ennemi furent trouvées tout à coup entre les mains d'une statue de la Vierge. Nous pouvons croire que les âmes souffrantes appellent amoureusement leur Reine Notre-Dame des Clefs, car c'est elle qui ouvre leur terrible cachot. Oui, comme toute grâce sur la terre nous est transmise par son intercession, nous pensons que toute consolation, tout soulagement, toute délivrance arrive aux âmes du Purgatoire par sa miséricorde.

Les personnes pieuses voudront aider Marie dans son œuvre de charité, et, par leurs œuvres, leurs prières et leurs sacrifices, l'aideront à briser les chaînes de la douleur; elles obtiendront ainsi que Marie soit pour elles Notre-Dame des Clefs, qu'elle possède la clef de leur cœur, comme elle tient la clef du Purgatoire et celle du Ciel.

Marie est donc bien la Mère de la grâce dans ce monde et dans l'autre, et les échos de l'éternité répondent aux échos du temps : *Maria, Mater Gratiæ.*

Fr. Edouard Hugon,
O. P.

(*Le travail entier sur la* Mère de Grace *va paraître incessamment en un volume in-12 à la librairie P. Lethielleux.*)



DE

LA CAUSALITÉ DES SACREMENTS

D'APRÈS LE R. P. BILLOT

Si la question de la causalité des sacrements pouvait paraître à certains esprits épuisée ou vieillie, il leur suffirait, pour être détrompés, de lire dans les œuvres du P. Billot, actuellement professeur au collège Romain, ce qu'il a écrit à ce sujet. L'enseignement traditionnel de l'école thomiste affirmait que, d'après saint Thomas, les sacrements de la loi nouvelle causent, à titre d'instruments, la grâce dans l'âme. Le P. Billot garde cette affirmation. Mais il l'explique de telle sorte que non seulement il se sépare de l'école thomiste, mais qu'on a tout lieu de se demander s'il ne se sépare pas également, et quoiqu'il en prétende, de saint Thomas lui-même.

La question soulevée par lui se présente sous un double aspect. Il ne veut pas que la causalité instrumentale des sacrements doive s'entendre au sens d'une causalité physique ; — ni morale, non plus; — mais, comme il s'en explique, et le mot est de lui : au sens d'une causalité *intentionnelle*. De plus, il entend prouver que pour saint Thomas, même dans la *Somme*, les sacrements ne sont pas causes *perfectives*, mais seulement *dispositives* de la grâce. Le sens de ces divers termes et la portée des explications du P. Billot nous apparaîtront plus clairement dans la suite de ce travail.

I

Tous les catholiques sont d'accord que les sacrements de la loi nouvelle doivent être dits, d'une certaine manière, causes de la

grâce. Déjà du temps de saint Thomas le doute n'existait pas sur ce point. Il pourrait exister moins encore, après les définitions solennelles du concile de Florence et du concile de Trente. Mais où les Docteurs catholiques se divisaient, même du temps de saint Thomas, c'était quand il fallait déterminer le sens de ces mots « causes de la grâce », appliqués aux sacrements. D'aucuns ne voulaient pas que les sacrements eussent une action quelconque à l'effet de produire la grâce ; ils n'étaient qu'une occasion : la véritable cause de la grâce était Dieu et Dieu seul, qui, à l'application des sacrements, produisait directement et immédiatement la grâce dans l'âme. Saint Thomas signale cette opinion et l'attribue à certains théologiens de son temps qu'il ne nomme pas. Elle était formellement approuvée par saint Bonaventure (in 4, dist. 1, q. 4) ; et il la cite lui-même comme étant celle de Maîtres fameux « magnorum magistrorum ». Scot devait la reprendre, et aussi toute son école. De même Durand (in 4, dist. 1, q. 4). Elle devait reparaître, après le concile de Trente, un peu modifiée, mais au fond la même, sous le nom de causalité *morale*.

On s'est demandé si les déclarations du concile de Florence ou les canons du concile de Trente atteignaient, pour la condamner, cette opinion des anciens Docteurs. Le P. Billot estime que non ; bien que, ajoute-t-il, les paroles de ces deux conciles constituent, à son endroit, un préjugé de plus en plus défavorable. Le concile de Florence, en effet, a imposé aux Arméniens la foi de l'Église romaine sur la causalité des sacrements ; et le concile de Trente l'a définie à nouveau contre les Protestants. Ceux-ci niaient que les rites sacramentels fussent d'aucune utilité pour le salut. Tout ce qu'ils leur accordaient, était d'exciter au dedans de nous la foi qui, seule, opérait notre justification. C'était donc, non pas *ex opere operato* qu'ils causaient la grâce en nous ; mais seulement *ex opere operantis*. Le concile de Trente a rejeté cette forme de la doctrine protestante, et défini que les sacrements confèrent la grâce *ex opere operato*. Si l'on voulait en juger par les canons 5, 6, 7 et 8 du concile de Trente (sess. 7), la négation protestante, relativement à la causalité ou à l'efficacité des sacrements, aurait revêtu une quadruple forme. D'une façon générale, tous les Protestants disaient que l'unique raison d'être des sacrements était le bien de la foi (can. 5). Les Zwingliens, les Sociniens et les Uni-

taires en faisaient des signes extérieurs de cette foi, cause intérieure de la grâce, et des notes distinctives marquant la différence des croyants et des non croyants (can. 6). Les Calvinistes, les Presbytériens, les Luthériens ne voulaient pas que les sacrements opérassent eux-mêmes la grâce ; ils opéraient seulement, par mode d'excitants, la foi en la promesse faite par Dieu de nous donner sa grâce (can. 8). Et, enfin, assez généralement aussi parmi les Protestants, on niait que les sacrements eussent pour tous, en ce qui dépendait de Dieu, un effet assuré; ils n'avaient leur effet que pour certains et encore pas toujours (can. 7).

Ces diverses erreurs condamnées par le concile, sont-elles suffisamment écartées par la causalité improprement dite ou *sine qua non* de saint Bonaventure et de Durand ? Certainement oui, en ce qui est de la pensée du concile. Car ni le concile de Trente, ni, selon toute probabilité, le concile de Florence n'ont entendu, en définissant la causalité des sacrements, condamner l'opinion des Docteurs catholiques. D'ailleurs l'opinion de ces Docteurs se distinguait des erreurs précitées, en ce que, tandis que ces erreurs n'établissaient aucun lien réel entre les sacrements et la grâce, mais seulement, et tout au plus, entre les sacrements et la foi, l'opinion des Docteurs catholiques admettait un lien réel et nécessaire, *ex parte rei operatæ*, entre le sacrement extérieur et la grâce intérieure ; c'est-à-dire que toujours et de soi, à moins d'un empêchement du côté du sujet, quand le sacrement était posé extérieurement, la grâce était causée intérieurement, mais seulement par Dieu et à cause de la loi que Dieu s'était faite à lui-même d'en agir toujours ainsi. Et c'est ici précisément que les modernes partisans de ce qu'on a appelé et qu'on appelle encore la causalité morale des sacrements se séparent des anciens Docteurs qui admettaient la causalité improprement dite ou *sine qua non*. Ces derniers, en effet, nous venons de le dire, n'établissaient qu'une simple *simultanéité* entre la position du sacrement et la production de la grâce. Les nouveaux théologiens, eux, admettent une véritable action du sacrement, *aliquid operando*, ainsi que le veut saint Thomas. Mais au lieu de dire, comme nous, que le sacrement *agit sur l'âme* pour y causer la grâce, ils disent que le sacrement *agit sur Dieu* pour le déterminer à produire, lui tout seul, la grâce dans l'âme. Et ils expliquent cette action du sacre-

ment sur Dieu, par l'union étroite qui existe entre le sacrement et les mérites de Jésus-Christ ; ou encore par un certain pacte qui aurait été conclu entre Dieu le Père et le Verbe incarné, et qui ferait qu'à chaque fois que le sacrement est posé, Dieu serait moralement obligé de produire la grâce dans l'âme. On cite, parmi les tenants de cette opinion, les scotistes; mais peut-être se rattacheraient-ils plutôt à l'opinion de saint Bonaventure et de Durand, qui paraît bien être aussi celle de Scot. Toujours est-il qu'on doit ranger parmi les tenants de la causalité morale, Vasquez, de Lugo, et Franzelin.

Le P. Billot n'approuve pas cette théorie de la causalité morale, pas plus qu'il n'approuvait la théorie de la causalité improprement dite. Il la déclare également insuffisante. Outre qu'il est assez impropre de parler d'une action des sacrements sur Dieu, et que cette action, si elle existait, se ramènerait plutôt à la cause finale qu'à la cause efficiente, il y a encore que les sacrements, considérés en eux-mêmes et dans leurs éléments essentiels, n'ont rien qui puisse être le sujet de la vertu morale qu'on voudrait leur prêter. Aucun mérite n'est en eux. Tout ce qu'ils peuvent faire, c'est de rappeler le souvenir des mérites du Christ. Or, cela même, dit excellemment le P. Billot, les ramène à la raison de signe. Si donc, conclut-il, les paroles varient, et si les nouveaux théologiens n'osent plus affirmer crûment comme les anciens la causalité improprement dite, à vrai dire le sens est le même et les deux opinions n'en font qu'une.

Le P. Billot ne veut donc pas de la causalité morale. Il la rejette comme insuffisante, comme sûrement contraire à la pensée de saint Thomas, et comme difficilement compatible avec le sens vrai des définitions du concile de Florence et du concile de Trente. Nous devons admettre, en plus des anciens Docteurs, et comme déjà saint Thomas l'exigeait, une véritable action du sacrement; et non pas une action du sacrement sur Dieu, ainsi que l'expliquent à tort les partisans de la causalité morale, mais une action du sacrement sur l'âme.

II

Vous pensez peut-être que le P. Billot est en parfaite communauté de vues avec l'école thomiste dont le propre est d'affirmer hautement cette action du sacrement sur l'âme ; et qu'il est, lui aussi, un partisan résolu de la causalité physique des sacrements. Jusqu'ici, en effet, on distinguait la causalité physique de la causalité morale, à ce signe que l'une appliquait la vertu du sacrement à l'âme directement, tandis que l'autre ne l'appliquait que d'une façon indirecte et par l'entremise de Dieu. Pourtant, le P. Billot qui n'admet pas la causalité morale et qui veut que les sacrements agissent directement sur l'âme, se refuse à admettre la causalité physique. Il se sépare ici de toute l'école thomiste et n'hésite pas à revendiquer pour lui saint Thomas.

Nous aurons la clef du mystère quand nous saurons que le P. Billot distingue une double manière dont on peut dire que le sacrement agit sur notre âme : l'une, qui serait d'ordre physique ; l'autre, qu'il appelle d'ordre intentionnel.

Il demeure entendu pour le P. Billot comme pour toute l'école thomiste, que si le sacrement agit sur l'âme, à l'effet d'y produire la grâce, ce n'est jamais qu'à titre de cause instrumentale. Or dans la théorie de saint Thomas sur la cause instrumentale, il est à noter que l'instrument a une double vertu : l'une qui lui appartient en propre et qu'il doit à sa nature ; l'autre qui est une vertu d'emprunt et qui lui est communiquée par la cause principale. C'est cette vertu d'emprunt communiquée à l'instrument par l'agent principal, que le P. Billot veut n'être pas d'ordre physique, pour les sacrements, mais d'ordre intentionnel.

La vertu instrumentale d'ordre physique est définie par lui : celle qui par elle-même va à l'immutation physique d'un sujet donné. La vertu d'ordre intentionnel ne vaut, du moins à titre de cause prochaine et immédiate, que pour porter au dehors les intentions ou les concepts ou les ordinations de l'intelligence. Pour faire comprendre ce qu'est cette vertu, le P. Billot en appelle à la raison

de *signe*. Tout signe, de par sa raison de signe, est apte à imprimer son image dans les sens externes. Mais par cela seul qu'il imprime son image dans les sens externes, il est apte à porter une autre image ou une autre forme intentionnelle distincte de sa propre image ou de sa propre forme. C'est la définition même du signe, telle que saint Augustin l'a donnée. Seulement, ajoute le P. Billot, nous devons faire ici une distinction. Cette image ou cette forme nouvelle et surajoutée peut être naturellement jointe à la forme propre du signe. Elle peut aussi ne lui être jointe qu'en vertu d'une institution ou d'une ordination spéciale due à l'acte d'une intelligence qui sera intervenue. Et alors, continue le P. Billot que nous ne faisons guère que traduire, en outre de l'opération propre, nous aurons une certaine opération instrumentale qui sera due à la vertu surajoutée. Cette vertu est appelée du nom de « vertu spirituelle ». Saint Thomas la compare à la vertu qui est dans le mot et qu'il dit être « spirituelle », capable d'atteindre l'intelligence de l'homme, précisément parce que le mot procède de la conception interne de l'esprit. Toutefois, ajoute encore le P. Billot, il importe de bien saisir le sens de cette expression. Il ne faudrait pas rêver d'une qualité physique, puisque aucune réalité corporelle, — et le son émis par les lèvres n'est rien d'autre, — ne saurait être le sujet d'un accident spirituel. Il faut donc entendre, par cette vertu spirituelle, l'institution elle-même et la détermination au fait de signifier ; cette institution, en effet, et cette détermination dépassent le monde des corps et appartiennent à l'ordre des intentions de l'intelligence, que cette dernière peut appliquer même à des réalités matérielles comme à des signes qui sont soumis à son action. Nous dirons donc que les signes sont des *instruments d'ordre intentionnel* qui, par leur propre vertu, impriment une image dans nos sens, et qui, de par la vertu instrumentale participée en eux, peuvent notifier les conceptions cachées de l'intelligence.

Le P. Billot se hâte de faire remarquer que si l'intelligence spéculative a ses instruments à elle pour manifester au dehors ses propres conceptions, pareillement l'intellect pratique pour imposer ses ordinations. Seulement, quelquefois l'ordination de l'intellect pratique va à changer physiquement une réalité extérieure ; et alors l'intellect meut immédiatement les facultés d'exécution qui,

à leur tour, useront d'instruments physiques pour réaliser l'œuvre extérieure. D'autrefois, l'ordination de la raison porte sur ce que les modernes appellent des réalités d'ordre moral, telles que les obligations, les juridictions, les titres, les dignités, les assignations à tel ou tel office : toutes ces choses se font sans qu'il y ait aucun changement physique dans le sujet que vise l'ordination, et toute leur réalité consiste dans l'intention même de l'intelligence qui ordonne, en tant que cette intention est comme attachée à ce sujet et y demeure jusqu'à révocation. Dans ce cas, les instruments de l'intellect pratique ne sont eux aussi ou peuvent n'être que des signes. C'est ainsi que les paroles dont se sert le Souverain Pontife, dans son consistoire, pour promouvoir de nouveaux évêques, ont raison d'instrument qui transfère aux élus la dignité épiscopale en ce qui est du pouvoir de juridiction. L'opération propre de ces sortes de signes est la même que celle qui a été indiquée plus haut. Mais en tant qu'ils servent au commandement de celui qui a autorité, ils n'apportent pas seulement la connaissance de l'ordination conçue par lui ; ils imposent encore cette ordination qu'ils signifient ; et à ce titre on les appelle des *signes pratiques*. Et qu'on note bien que le signe pratique se distingue du simple signe, en ce que ce dernier n'est en aucune manière cause de la chose notifiée ; il n'est cause que de la notification. Le signe pratique, au contraire, ne notifie pas seulement : il a en plus qu'il est cause de l'ordination passive par laquelle un sujet donné est constitué en telle dignité, en tel office ou en tel droit.

Pour mieux appuyer sur sa pensée, le P. Billot ajoute, en note, que lorsqu'on distingue la raison de signe de la raison de cause, le signe se prend par rapport *à la chose signifiée ;* auquel titre, la signification n'est qu'un simple rapport et n'a rien de la cause ou du principe actif. Que si vous prenez le signe par rapport *à la notification de la chose signifiée*, dans ce cas il a toujours raison de cause, apte à éveiller l'intelligence. Que si vous ajoutez à cela qu'il est signe pratique, il devient cause de la chose elle-même qui est signifiée : non pas toutefois et précisément parce qu'il en est le signe ; mais parce que l'intelligence, sous la motion de la volonté, s'en sert comme d'un instrument qui aura, non pas seulement à notifier, mais encore à imposer l'ordre conçu par la raison qui commande.

Et de ces explications, le P. Billot tire une conclusion qu'il dit être du plus grand poids. Si, en effet, l'opération propre des signes, en tant que signes, est d'ordre intentionnel (elle consiste à imprimer la similitude du signe dans les sens), ne semble-t-il pas nécessaire que l'opération instrumentale du signe aboutisse toujours à quelque chose qui sera renfermé dans le même ordre, à moins de supposer la vertu connaturelle et la vertu instrumentale comme appartenant à deux ordres disparates et s'unissant dans un même sujet d'une union purement matérielle ; ce qui est détruire la notion même d'instrument telle que la droite raison nous l'impose et telle que l'affirme toujours saint Thomas, partout où il traite de cette matière : toujours, en effet, et partout, il nous enseigne que les sacrements corporels, *par l'opération propre qu'ils exercent*, *réalisent l'opération instrumentale* sous l'action de la vertu divine. Si donc une forme physique quelconque se trouve produite par un signe pratique comme par une cause instrumentale, ce ne pourra être qu'à l'un de ces deux titres. *Ou bien* parce que la forme intentionnelle qui termine la causalité du signe pratique, renferme quelque chose de physique comme complément d'elle-même : et c'est ainsi que la destination à la carrière militaire entraîne, chez nous, une marque ou un habit distinctif ; d'où il suit que la cause qui fixe quelqu'un dans l'état militaire, est cause en même temps et du même coup de la marque extérieure qui distinguera le soldat. *Ou bien* parce que la forme intentionnelle est une certaine disposition qui de soi exige et appelle la forme physique ; auquel cas la députation au culte divin dans la religion chrétienne exige et appelle, autant qu'il est en soi, la grâce sanctifiante sans laquelle ce culte ne peut être exercé comme il convient.

Nous n'insisterons pas sur ce dernier point de la théorie du R. P. Billot, nous proposant d'y revenir dans un prochain article. Nous ne retiendrons pour le moment que ce qui a trait à sa théorie de la causalité intentionnelle considérée en elle-même. Et il nous semble, si nous l'avons bien comprise, qu'elle se ramène à ceci : que les sacrements peuvent avoir vraiment raison de cause instrumentale de la grâce, sans que en eux soit subjectée une vertu d'ordre physique allant à produire dans l'âme un effet de même ordre ; il suffit qu'il y ait en eux une vertu d'ordre intentionnel :

entendez, par là, d'ordre rationnel, comme par exemple l'idée ou, mieux encore, la disposition fixée par la raison pratique, qui se trouve participée dans le verbe extérieur, indicatif ou impératif de la pensée et de l'ordination interne. Cette vertu relèverait formellement de l'ordination du Christ instituant tel ou tel sacrement, puisqu'elle est, nous l'avons dit, du même ordre, c'est-à-dire intentionnelle ou rationnelle, mais non *réelle* au sens physique et objectif de ce mot. Elle n'irait, de soi, qu'à produire un effet intentionnel ou rationnel dans l'âme. Cet effet, d'ordre éminemment physique ou réel, qui s'appelle la grâce, ne serait produit que par une sorte de concomitance, ou de disposition qui l'exige. Telle est, au sens du P. Billot, la vraie causalité des sacrements, la seule acceptable, et la seule conforme à la pensée de saint Thomas.

III

Est-il bien sûr que telle soit, en effet, la pensée de saint Thomas? Nous allons le demander au saint Docteur lui-même.

A la question 62 de la troisième partie dans la *Somme théologique*, nous trouvons un article, l'article 4, qui a pour titre : *Si dans les sacrements il existe une certaine vertu qui cause la grâce?* Cet article débute par quatre objections, toutes fort intéressantes, et dont la réponse ne manquera pas de nous fournir quelque lumière sur le point qui nous occupe. — La première appuie du côté des *sacrements*, et ne voit pas comment en ces réalités matérielles pourrait se trouver la vertu dont il s'agit. Évidemment, elle n'en découle pas à titre de propriété. Il ne semble pas non plus qu'étant spirituelle, elle puisse être reçue en eux sans se matérialiser. — La seconde objection se demande ce que pourrait bien être une telle *vertu*. En quel genre d'êtres la placer, parmi les catégories? On ne le voit pas. Quelle place lui donner aussi parmi les biens? Elle n'est pas parmi les moindres, puisque es sacrements sont nécessaires au salut; ni parmi les médiocres, puisque cette vertu ne peut être assimilée aux facultés de l'âme qui sont d'ordre naturel; ni parmi les plus grands, tels que la

grâce ou les vertus, puisqu'elle n'est pas cela. Elle n'est donc rien du tout. — Une troisième objection considère la dignité de la *grâce* qu'il s'agirait de causer. Et une telle vertu serait donc quelque chose de créé par Dieu. Mais comment admettre qu'une si noble créature soit aussitôt annihilée, dès que l'action sacramentelle est accomplie? — Enfin, une quatrième objection est tirée du côté de la fin pour laquelle nous poserions cette vertu, et qui serait d'agir par mode de *cause* pour produire la grâce. Mais rien n'agit que ce qui est un. Or le sacrement étant quelque chose de multiple, composé de réalités sensibles et de paroles, l'on ne voit pas où pourrait être, là, l'unité de vertu.

L'argument *sed contra* est formé par un double texte. L'un est le mot fameux de saint Augustin s'étonnant que dans l'eau du baptême se trouve une vertu si excellente qu'en touchant le corps ce soit le cœur qu'elle lave. L'autre est une parole du vénérable Bède nous déclarant que c'est du moment où la chair très pure du Christ a été en contact avec l'eau du Jourdain que cet élément a reçu la vertu de nous régénérer. — Il paraît plus que difficile d'admettre que la vertu dont parle ici saint Augustin et qui est pour lui la cause d'un si grand étonnement, soit la vertu intentionnelle invoquée par le P. Billot. Quant au texte du vénérable Bède et à l'usage fréquent que saint Thomas en a fait, notamment dans le traité de l'Eucharistie et à propos des paroles de la consécration (q. 78, art. 4 et art. 5), il est permis de se demander si le P. Billot n'en a pas modifié la portée. Pour lui, ces textes prouveraient que la vertu instrumentale subjectée dans les sacrements leur a été communiquée par le Christ, et une fois pour toutes, au moment de l'institution. Et comme on ne saurait entendre cela d'une vertu physique, il s'ensuit que nous devons admettre la vertu intentionnelle. Il y a, en effet, des textes de saint Thomas qui sont très forts et qui paraissent décisifs en ce sens. Ainsi par exemple, cette expression : que « les paroles de la consécration proférées au nom et en la personne du Christ, ont reçu, de son mandat, la vertu instrumentale » qui est en elles (q. 78, art. 4). Ainsi encore ces autres paroles du saint Docteur à l'article suivant de la même question : « Du contact de la chair du Christ est parvenue une vertu régénérative, non seulement aux eaux qui ont touché le Christ, mais à toutes les eaux où qu'elles se trou-

vent dans l'univers entier et pour tous les siècles; et pareillement aussi du fait que le Christ les a proférées, les paroles de la consécration ont reçu la vertu de consacrer, quel que soit le prêtre qui les profère, comme si le Christ lui-même les proférait à nouveau chaque fois. » Le P. Billot cite ces textes, et il en conclut qu'il est de toute évidence que la vertu dont il s'agit dépend tout entière et dans sa formalité, de l'institution du Christ, et ne peut être, par conséquent, qu'une vertu intentionnelle. — C'est peut-être aller un peu vite. Saint Thomas ne voudrait-il pas dire, simplement dans ces divers textes, que l'usage que le Christ lui-même a fait de tel ou tel élément, matériel ou formel, qui entre dans la constitution d'un sacrement, a donné à cet élément une *aptitude* à faire partie du sacrement et à recevoir, au moment où le ministre du Christ en ferait usage au nom de son Maître, la même vertu sanctificatrice que le Christ lui communiqua la première fois où lui-même en fit usage? Si oui, que devient l'argumentation du P. Billot, et que reste-t-il de l'« évidence » de sa conclusion? Or, qu'il en soit ainsi, que telle ait été la pensée de saint Thomas, nous n'en sommes pas réduits, pour l'affirmer, à de vagues conjectures. Nous avons un texte formel du saint Docteur. Il est tiré de la question 72, article 3. Le saint Docteur y rappelle que « toute la vertu sanctificatrice qui est dans les sacrements, dérive en eux du Christ. Mais il est à considérer, ajoute-t-il, que pour certains sacrements où nous voyons une matière corporelle, le Christ lui-même en a fait usage : ainsi du baptême et de l'Eucharistie. Il s'ensuit qu'à cause de l'usage qu'en a fait le Christ, la matière de ces sacrements a reçu *une aptitude* à entrer dans la constitution du sacrement — *ex ipso usu Christi materiæ horum sacramentorum aptitudinem acceperunt ad perfectionem sacramenti* ». Le R. P. Billot nous dira peut-être que nous avons tort de confondre l'*usage* du sacrement avec son *institution*, et que si l'aptitude vient de l'usage, c'est l'institution qui confère la vertu. Nous répondrons qu'il est un cas, et fort important puisqu'il s'agit de l'institution du baptême, où l'usage même a été l'institution (et non pas même l'usage du sacrement, mais seulement l'usage de son élément matériel) et où la vertu n'est évidemment que l'aptitude. Saint Thomas nous le dit expressément, question 66, article 2. « Les sacrements, nous dit-il, tirent de leur institution,

qu'ils confèrent la grâce. D'où il suit qu'un sacrement nous paraîtra avoir été institué au moment où il a reçu la vertu de produire son effet. Et précisément le baptême a reçu cette vertu au moment où le Christ a été baptisé. C'est donc à ce moment que le baptême a été institué. » — Je conclus de ce texte : premièrement, que la *vertu* du baptême n'est pas une vertu intentionnelle, mais quelque chose de physique, puisque ce n'est pas par des *paroles* ou par un *mandat impératif*, mais par un *fait symbolique* que le baptême a été institué, au témoignage de saint Thomas; et secondement, que la vertu communiquée au moment de l'institution n'est pas identiquement la vertu même qui agit au moment de l'application, mais simplement l'*aptitude*, pour toute matière semblable, à entrer dans la constitution du sacrement et à recevoir, au moment de l'application, la vertu sanctificatrice découlant de l'humanité du Christ, passant par le sacrement et agissant sur l'âme. Cette seconde conclusion s'impose, puisque le Christ n'a pas été baptisé de notre baptême à nous, mais seulement du baptême de Jean où n'était pas, c'est trop clair, la vertu sanctificatrice qui est dans notre sacrement de baptême. — Et voilà donc précisé le sens de ces divers textes dont le R. P. Billot avait voulu tirer un argument en sa faveur.

Mais venons au corps d'article. Saint Thomas s'y réfère à ce qu'il avait déjà dit dans l'article premier de cette question 62, et que nous avons nous-même mentionné au début de notre travail. Il s'agissait de la divergence qui existait parmi les Docteurs catholiques sur le mode dont il faut entendre la causalité des sacrements. La solution du présent article dépend tout entière du choix qu'on aura fait entre ces diverses opinions. Ceux-là, en effet, qui n'admettent qu'une simple causalité *sine qua non* ou une causalité improprement dite, n'attribueront aux sacrements aucune vertu intrinsèque qui aille à produire l'effet du sacrement. C'était le sentiment de saint Bonaventure qui devait être celui de Scot et celui de Durand. Aujourd'hui, et depuis le concile de Trente, il n'est plus personne qui s'en explique ainsi. Tous admettent qu'il y a dans les sacrements une certaine vertu qui va à produire la grâce. Mais cette vertu n'est pas entendue par tous dans le même sens. Les uns — ce sont les partisans de la causalité morale — n'admettent dans les sacrements qu'une vertu d'ordre moral;

c'est-à-dire que les sacrements, par la ressemblance ou le lien qu'ils ont avec la Passion et les mérites du Christ, ont la vertu d'émouvoir le cœur de Dieu et de l'amener à produire la grâce que le Christ nous a méritée. Par là, cette explication se sépare, au moins dans les termes, de l'ancienne explication rappelée ici par saint Thomas. Mais elle y retourne et la rejoint pour ce qui est d'expliquer l'action sacramentelle dans nos âmes. La causalité morale, pas plus que l'ancienne causalité *sine qua non*, n'admet qu'il y ait dans le sacrement une vertu quelconque atteignant directement notre âme et y causant la grâce. L'une et l'autre admettent la simple assistance dont parle ici saint Thomas et qu'il nous dit qu'elle est contemporaine du sacrement; c'est-à-dire qu'au moment où le sacrement est posé, la vertu divine toute seule et sans passer par le sacrement, cause la grâce dans l'âme. Il n'en va pas de même avec la théorie de la cause instrumentale. Elle affirme nettement qu'il y a dans le sacrement une certaine vertu qui va à produire dans l'âme l'effet du sacrement. Et jusqu'ici tous ceux qui l'admettaient, disaient que cette vertu était une vertu physique. Le P. Billot, nous l'avons vu, ne l'admet qu'intentionnelle. Saint Thomas, pour nous faire entendre ce qu'elle est, se contente d'appuyer sur ceci : qu'elle est une vertu instrumentale. Il en déduit qu'elle doit être à la vertu de l'agent principal ce que l'instrument est à ce dernier. Et puisque l'instrument tient tout entier dans l'ordre qu'il dit à la motion dont le doit mouvoir l'agent principal, il s'ensuit que, tandis que la vertu de l'agent principal est quelque chose de fixe et de permanent et de déterminé dans telle catégorie d'être, la vertu de l'instrument sera au contraire quelque chose de transitoire, de successif, d'incomplet, comme le mouvement lui-même qu'on définit par l'union de ces deux mots : acte-puissance. Sur cette explication de saint Thomas, et avant de venir aux réponses qui la préciseront encore et en montreront plus nettement toute la portée, nous nous permettrons de poser déjà au P. Billot une question. Nous lui demanderons s'il estime que la vertu par laquelle Dieu cause la grâce dans l'âme est quelque chose de purement intentionnel et non quelque chose de physique. Que s'il est obligé de convenir qu'elle est tout ce qu'il y a de plus réel et de plus physique, il faudra donc, sous peine de détruire cette fin d'article de saint

Thomas, qu'il convienne que la vertu instrumentale subjectée dans les sacrements est aussi d'ordre physique, puisque, pour saint Thomas, la vertu instrumentale est absolument du même ordre que la vertu de l'agent principal, sauf que cette dernière est fixe et permanente, tandis que l'autre est transitoire et successive. Cette conclusion va devenir encore plus pressante, si possible, en considérant la manière dont saint Thomas répond aux objections.

L'*ad primum* souligne que l'objection va à prouver — ce qui est vrai — qu'une vertu spirituelle ne peut pas être en une chose corporelle par mode de vertu fixe, permanente et complète dans telle ou telle catégorie d'être. Mais qu'une vertu spirituelle soit dans un être corporel comme en un instrument, en tant que tel corps peut être mû par une substance spirituelle pour produire un certain effet spirituel, rien absolument ne s'y oppose. Nous en trouvons, ainsi que le note saint Thomas, un exemple saisissant dans le phénomène de la parole. En soi, la parole n'est qu'un son matériel, extérieur. Et pourtant dès là qu'une intelligence fait usage de ce son matériel, elle lui communique une certaine vertu d'ordre spirituel qui va jusqu'à porter la pensée en une autre intelligence. De même, explique saint Thomas, une véritable vertu spirituelle pourra se trouver dans les sacrements en tant qu'ils sont ordonnés par Dieu à produire un effet spirituel. C'est, on s'en souvient, sur cet *ad primum* de saint Thomas que le P. Billot a voulu s'appuyer pour édifier sa théorie de la vertu intentionnelle. Mais la pensée de saint Thomas est tout autre. Il use d'une simple comparaison pour nous faire entendre qu'une vertu spirituelle peut être subjectée transitoirement dans un être corporel : que cette vertu soit d'ordre intentionnel, comme dans le phénomène de la parole où il s'agit de porter *intentiones mentis;* ou qu'elle soit d'ordre physique, comme dans les sacréments qui ne sont plus ordonnés à porter les conceptions même pratiques de l'intelligence divine à une autre intelligence, mais qui doivent causer, sous la motion divine, dans un sujet spirituel, cette réalité d'ordre spirituel mais éminemment physique qui s'appelle la grâce. Telle est, à n'en pas douter, la vraie pensée de saint Thomas.

L'*ad secundum* confirme admirablement cette doctrine. Il répond à l'objection, qu'il en sera de la vertu instrumentale du sacrement comme du mouvement. Le mouvement, de soi, n'ap-

partient pas à un genre donné. Il se ramène à tel ou tel genre selon le genre d'être auquel il aboutit. C'est ainsi que le mouvement d'altération se ramène au genre *qualité;* et la génération substantielle, à la substance. De même pour la vertu instrumentale. Elle se ramène au genre d'être que produit l'agent principal dans le sujet donné. Ici, ce sera manifestement le genre qualité, puisque c'est cela qu'est la grâce. Cette réponse de saint Thomas coupe court à la théorie du P. Billot. La vertu instrumentale qui est dans le sacrement est du même ordre que la grâce qu'elle doit causer et que la vertu divine qui la cause. Puis donc que ni la vertu divine ni la grâce ne sont d'ordre intentionnel, mais d'ordre éminemment réel et physique, il s'ensuit que la vertu instrumentale subjectée dans le sacrement est également d'ordre physique.

L'*ad tertium* n'est pas moins décisif. Il observe que nous n'avons pas à parler ici, comme le voulait l'objection, de création ou de production proprement dite. Il en est du sacrement comme de tout instrument. Et de même que la vertu instrumentale est communiquée à l'instrument par cela seul que l'agent principal le meut; de même pour le sacrement : Il reçoit sa vertu de l'application qu'en fait le ministre au nom et de par la volonté du Christ. Saint Thomas cite à l'appui un texte de saint Augustin que, pour sûr, n'ont jamais lu les tenants de la causalité morale. J'ai peine à comprendre aussi que le P. Billot ait gardé son sentiment après l'avoir lu : « Comment s'étonner, demande saint Augustin, que l'eau, c'est-à-dire une substance corporelle, soit marquée comme parvenant jusqu'à l'âme pour la purifier? Oui, sans doute, elle y parvient, et elle pénètre tous les replis de la conscience : déjà subtile et légère par elle-même, mais faite encore plus subtile par la bénédiction du Christ, elle va jusqu'aux sources occultes de la vie et traverse de sa rosée subtile les replis les plus cachés de l'âme. »

L'*ad quartum* fait bien comprendre en quoi consiste l'unité du sacrement et l'unité de sa vertu. C'est toujours la comparaison de l'instrument et de l'agent principal. L'ouvrier qui prend un ciseau et un marteau pour faire sa statue, communiquera à l'un et à l'autre la vertu instrumentale qui doit aboutir à l'œuvre d'art. De même ici, la vertu sacramentelle se trouve et dans les paroles et dans l'élément matériel, selon que de leur union résulte un seul et même sacrement.

IV

Le P. Billot a certainement dénaturé la pensée de saint Thomas quand il a voulu faire de la vertu instrumentale du sacrement une vertu intentionnelle. Mais il y a plus. Son explication, inouïe jusqu'ici et qui lui est tout à fait propre, porte atteinte à la causalité vraie des sacrements. Elle les ramène à la simple raison de signe, ou encore à la simple efficacité de l'excitation de la foi. Puisque, en effet, la vertu qu'il leur prête, n'est pas d'ordre physique, mais seulement d'ordre intentionnel, elle n'ira, de soi, qu'à *éveiller une intelligence* pour lui porter une *pensée* ou un *ordre*. Quant à causer dans l'*âme* ce qu'exprime cette pensée ou cet ordre, elle ne le pourra jamais d'une façon directe et immédiate; ce ne sera que par voie de concomitance, ou parce que la disposition, d'ordre intentionnel, qu'elle causera dans l'intelligence, *exigera* la production de l'effet ultime, d'ordre physique, dans l'âme. Le Révérend Père veut qu'il en soit ainsi sous peine de briser l'harmonie qui doit exister entre la vertu propre du sacrement et sa vertu instrumentale. Le sacrement étant un signe, sa vertu propre est d'ordre intentionnel. Il faudra donc que la vertu instrumentale surajoutée soit de même ordre. Et le Révérend Père appuie sur l'adage classique : *sacramenta significando causant*. Il appuie aussi sur cette autre parole, empruntée à saint Augustin, que nos sacrements atteignent l'âme *inquantum fide creduntur*. C'est étrangement abuser de ces formules dont le sens ne saurait être douteux. A les vouloir entendre comme le P. Billot, il deviendrait tout à fait impossible d'expliquer l'action du baptême dans l'âme de l'enfant incapable de saisir le sens ou la signification du sacrement. Lorsque saint Thomas et les théologiens disent que nos sacrements causent en tant qu'ils sont signes — *significando causant* — le vrai sens de la formule est que l'action du sacrement dans l'âme est conforme à l'action symbolique du sacrement au dehors : c'est ainsi que l'ablution corporelle qui constitue le baptême, cause et produit l'ablution spirituelle qu'elle symbolise. Mais l'une et l'autre, et l'action extérieure et l'action intérieure, sont le fruit d'une vertu physique.

La vertu propre de l'eau qui cause l'ablution corporelle n'est pas quelque chose d'intentionnel. Le tort du P. Billot est de ne vouloir faire du sacrement qu'une sorte d'intention rationnelle. Le sacrement est une réalité physique. C'est un signe, sans doute, et le propre du signe, en tant que signe, est d'appartenir à l'ordre intentionnel ou rationnel. Mais la raison de signe, dans le sacrement, est basée sur une réalité physique qui, par elle-même, disait déjà un certain ordre au fait de signifier ce dont le sacrement devait être le signe. Dieu a pris telle matière, telle réalité sensible, dont la vertu propre pouvait produire tel acte, tel effet, d'ordre physique, qui était de nature à symboliser tel autre effet, d'ordre spirituel, que Dieu avait l'intention de produire. Et c'est précisément cette vertu propre, d'ordre physique, que Dieu surélève par sa vertu, également d'ordre physique, à l'effet de produire dans l'âme ce quelque chose d'ordre toujours physique que nous nommons la grâce du sacrement. Où le P. Billot voit-il, dans tout ce processus, la désharmonie qu'il lui plaisait de dénoncer? Il est très vrai que les sacrements *significando causant;* mais cela ne veut pas dire, comme l'entend le P. Billot, que leur causalité n'est qu'une causalité de signes; cela veut dire que l'effet spirituel produit par eux est une conformité exacte avec l'effet matériel qu'ils produisent naturellement et qui est symbolique.

Au fond, si le P. Billot a tenté cette explication nouvelle de la vertu instrumentale dans le sacrement, c'est qu'il répugnait surtout à admettre la théorie de la cause instrumentale au sens strict où l'expose Cajétan dans son commentaire de la question 13, art. 2, 3ª pars. Cette théorie soulève, en effet, une difficulté considérable. Elle se tire de saint Thomas lui-même. Dans la 1ª pars, q. 45, art. 5, saint Thomas requiert comme essentiel à la raison d'instrument, que, par quelque chose qui lui soit propre, la cause instrumentale produise, dans le sujet où l'agent principal veut produire son effet à lui, quelque effet qui lui soit propre et qui soit une disposition à l'effet ultime, *quod per aliquid sibi proprium dispositive operetur ad effectum principalis agentis*. S'il en est ainsi, ne semble-t-il pas que ni les sacrements, ni d'ailleurs l'humanité du Christ ne peuvent plus avoir raison d'instrument dans l'ordre du salut, à prendre la raison d'instrument dans le sens de la causalité physique. Pour les sacrements, saint Thomas déclare

à l'ad. 2um de l'article 1er, q. 62, que leur action propre ne s'étend qu'au corps et qu'ils n'atteignent l'âme que par la vertu instrumentale qui est en eux : *sacramenta corporalia per propriam operationem quam exercent circa corpus quod tangunt efficiunt operationem instrumentalem ex virtute divina circa animam.* Voilà donc nettement restreinte au corps, à l'exclusion de l'âme, l'*action propre* des sacrements ; ils n'atteignent l'âme que *par la vertu divine.* Il s'ensuit que par leur action propre ils ne produisent aucun effet dans l'âme ; et par conséquent ils n'ont pas cette action dispositive requise par saint Thomas pour toute cause instrumentale. La difficulté n'est pas moins grande, elle l'est plus encore, pour l'humanité du Christ. Pour les sacrements, en effet, on pourrait à la rigueur invoquer l'unité substantielle de l'homme ainsi que le fait saint Thomas à l'ad. 2um précité, et dire qu'en atteignant le corps, ils atteignent l'âme, d'une certaine manière. Mais pour l'humanité du Christ, elle est au ciel, distante par conséquent des hommes qu'il s'agit d'atteindre et de sanctifier. Comment, dès lors, parler d'action propre de cette humanité du Christ par rapport aux hommes ? (Cf. 3 p., q. 56, art. 3, ad. 3um.)

Remarquons tout de suite que s'il s'agit de la vertu instrumentale surajoutée à la vertu propre de l'instrument et qui n'est qu'une participation en lui de la vertu même de l'agent principal, il n'y a vraiment pas de difficulté à admettre que les sacrements, bien que matériels, atteignent l'âme spirituelle ; et que l'humanité du Christ, bien que distante des hommes, les atteigne cependant. Dieu, en effet, peut agir sur les esprits, et il emplit tout de sa présence. Puis donc que c'est sa vertu, à Lui, qui est participée dans les sacrements et dans l'humanité du Christ, de par cette vertu les sacrements auront d'agir sur l'âme, et l'humanité du Christ d'atteindre tous les hommes. Rien de plus logique et de plus admissible. C'est ainsi que l'artiste communique au pinceau la vertu de produire sur la toile un chef-d'œuvre d'expression et de sentiment.

Mais la difficulté est de trouver en quoi, *par quelque chose qui leur soit propre*, les sacrements ou l'humanité du Christ concourent à produire l'effet ultime en disposant le sujet. A cela nous répondons que le mot de saint Thomas dans la 1^{a} pars, se doit entendre en ce sens, que, pour qu'il y ait instrument, il faut mais

il suffit que nous puissions assigner *une action préalable propre à l'instrument, qui, de soi, dira ou pourra dire un certain ordre à l'action propre de l'agent principal, et qui, par suite, pourra servir d'intermédiaire à l'effet d'obtenir le résultat final que ce dernier se propose.* Or, s'il est impossible de trouver cela dans l'action créatrice (et c'était ce que voulait établir saint Thomas), puisque étant la production de *tout l'être*, elle ne suppose rien à quoi l'action de la créature, qui ne dépasse jamais la limite des modifications en un sujet donné, puisse avoir un rapport quelconque, il n'en va pas de même pour les sacrements ou pour l'humanité du Christ, dans l'œuvre du salut de l'homme. Ici l'action de Dieu n'est pas créatrice au sens propre de ce mot. Elle agit sur un sujet donné qui est l'homme. Et soit les sacrements, soit l'humanité du Christ, pourront dire un certain ordre, dans leur action propre, à cette action salvificatrice de Dieu. L'action propre du sacrement, dans le baptême, par exemple, est l'ablution corporelle ; or cette ablution corporelle dit un rapport de similitude ou d'analogie avec l'ablution spirituelle ; cela suffit pour que, entre les mains de Dieu, elle serve d'instrument à l'effet de réaliser cette dernière ablution. De là le mot si profond, si expressif et si exact de saint Thomas : *sacramenta significando causant ;* ou encore : *sacramenta corporalia* PER PROPRIAM OPERATIONEM *quam exercent circa corpus*, EFFICIUNT *operationem instrumentalem ex virtute divina circa animam.* De même pour l'humanité du Christ. Elle fait un acte de volonté ou un signe, elle dit une parole se rapportant à tel ou tel effet spirituel ou corporel à produire dans le monde de la rédemption ; et cet acte qui lui est propre, surélevé par la vertu divine, réalise l'œuvre de salut que Dieu veut accomplir.

Telle est, dans toute sa vérité, cette doctrine superbe de la cause instrumentale que nous a donnée saint Thomas. Et l'on voit, par ce simple exposé, à quelle distance nous sommes de la théorie du P. Billot et de sa vertu intentionnelle. Nous ferons remarquer, en terminant, que cette expression de *vertu intentionnelle* opposée à cette autre : *vertu physique*, dans la doctrine de la cause instrumentale, ne laisse pas que de créer une certaine équivoque. Il est vrai, en un sens, que la vertu instrumentale est d'ordre intentionnel et non pas d'ordre physique, si, par ordre

physique, l'on entend que la qualité participée dans l'instrument, y serait selon le mode d'être qu'elle a dans la cause principale. Le pinceau, par exemple, dont se sert l'artiste pour faire passer sur la toile l'idéal qu'il a conçu, participe la vertu intellectuelle de l'artiste ; mais il est clair qu'on ne dira jamais que le pinceau est *intelligent*, bien qu'il agisse d'une manière intelligente. Et donc la vertu intellectuelle de l'artiste participée en lui, sera dite s'y trouver non pas selon le mode naturel ou physique, mais selon un mode *intentionnel;* c'est-à-dire qu'elle ne s'y trouve pas selon le mode d'être qu'elle a dans la cause principale. C'est ce que nous a dit saint Thomas, quand il a dit que la vertu instrumentale se ramène au genre d'être de la vertu qui est dans l'agent principal, mais que, dans ce dernier, elle se trouve par mode d'être fixe et permanent, tandis qu'elle n'est dans l'instrument que d'une façon transitoire et successive.

Nous ne ferions donc aucune difficulté d'accepter le mot *intentionnel*, si le P. Billot le prenait en ce sens. Mais que tel ne soit pas le sens qu'il lui donne, il nous en avertit lui-même quand il nous dit que la vertu instrumentale est « d'ordre *physique* dans tous les instruments qui touchent aux œuvres d'art », et, par exemple, dans le pinceau dont nous parlions tout à l'heure. Il n'est pas douteux que, pour lui, le mot *intentionnel*, se limite à l'ordre de la *connaissance* sensible ou intellectuelle ; et c'est en ce sens qu'il l'oppose, dans sa théorie de la vertu instrumentale appliquée aux sacrements, à la vertu physique, prise dans le sens de vertu *réelle*.

Nous verrons prochainement si, dans la pensée de saint Thomas, cette vertu réelle et physique, au sens que nous venons de préciser, va jusqu'à atteindre directement et immédiatement la grâce produite dans l'âme, ou si, comme le veut le P. Billot, la vertu instrumentale des sacrements n'irait qu'à causer dans l'âme une certaine disposition préalable. En d'autres termes, la causalité des sacrements que nous savons maintenant qu'elle est bien, dans la pensée de saint Thomas, une causalité physique, doit-elle encore être tenue pour une causalité *perfective* ou pour une causalité simplement *dispositive ?*

(*A suivre.*)

THOMAS-M. PÈGUES,
Lecteur en Théologie.



LA VIE SCIENTIFIQUE

Philosophie de l'effort, Essais philosophiques d'un naturaliste, par ARMAND SABATIER, doyen de la Faculté des sciences de l'Université de Montpellier, directeur de la Station zoologique de Cette, correspondant de l'Institut. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. (Félix Alcan, éditeur.)

L'auteur est un partisan convaincu de l'évolution. L'observation attentive de la nature lui a révélé une tendance évidente à la poursuite d'un idéal, un effort pour l'atteindre, qui peu à peu a élevé la matière inerte jusqu'aux formes psychiques. C'est au développement de cette tendance innée que sont consacrés ces douze *Essais*, aux titres en apparence disparates, mais en réalité inspirés et guidés par la même idée directrice. Il commence par définir la méthode évolutionniste et c'est un devoir de justice que de reconnaître qu'il y est fidèle jusqu'au bout.

On a beau parler de l'observation impartiale des faits, il n'en est pas moins vrai qu'une opinion préconçue, comme celle du transformisme, influera sur l'orientation des recherches, déterminera l'angle sous lequel les faits sont considérés et l'importance relative qu'on y attache. L'évolutionniste part du principe d'un type commun, peu à peu diversifié par les circonstances ; il sera frappé surtout par les ressemblances, par les identités latentes sous les apparences diverses; il n'admettra pas de caractères isolés et sans précédents, car qui dit évolution dit continuité; il se guidera avec prédilection sur les indications de l'embryogénie. Dans l'œuf, à l'époque des premières phases du développement individuel, les organes ne sont pas morphologiquement représentés, et cependant il renferme les énergies nécessaires pour que successivement apparaissent d'abord les rudiments des tissus et des organes et ensuite les formes et leurs états caractéristiques; ainsi en est-il de l'évolution des êtres dans le développement progressif de la nature, L'auteur reconnaît donc trois stades, un degré de constitution caractérisée, une période rudimentaire et un état purement virtuel. Dès qu'un phénomène nouveau apparaît, il faut donc en rechercher les origines dans les espèces plus imparfaites ; on en trouvera des rudiments, des traces qui montrent que l'on est sur la bonne piste, et en remontant plus haut, on arrivera à des êtres qui ne posséderont plus qu'en puissance la forme ou la fonction; il ne faut pas s'en étonner : c'est la loi de l'évolution.

Tels sont les principes que l'auteur applique à la plus noble faculté de

l'homme, l'intelligence, source de sa liberté. Il en cherche les analogies chez les vertébrés supérieurs ; sans doute il ne trouve pas chez eux cette délicatesse et cette élévation dans la nature du devoir, qui sont propres à l'être moral humain, mais il y découvre le sentiment de l'obligation, l'hésitation devant le choix des moyens, la satisfaction intime du devoir accompli, qui dénotent un arrêt subit en eux au stade par lequel passe nécessairement l'enfant. L'auteur ne s'arrête pas en si bon chemin, et comme il n'y a que le premier pas qui coûte, il descend avec rapidité l'échelle des êtres, sans cesser d'y trouver çà et là des preuves décroissantes de faculté psychique. Il arrive toutefois un moment où le plus simple rudiment de sens moral échappe à l'observateur, faut-il renoncer alors à l'admettre ? Non, répond l'auteur, car le fait seul qu'il a subsisté dans les formes plus élevées.., *permet logiquement de penser qu'il est la manifestation d'une énergie potentielle, d'une virtualité qui a présidé à son apparition et à son développement et qu'il a existé en puissance dans les êtres qui ne le manifestent pas en acte.* Et s'il pouvait rester un doute, il n'y aurait qu'à recourir à l'analogie de la vision : elle s'exerce chez l'homme par un appareil très perfectionné, mais elle subsiste chez tous les animaux jusqu'aux infusoires, qui ne révèlent aucune trace d'organe oculaire, et qui se dirigent pourtant vers les parties éclairées du vase qui les renferme.

Ce qu'il admet pour l'intelligence et la volonté, l'auteur le démontre également de la vie. Il n'existe pas deux groupes absolument tranchés entre les êtres qui ont la vie et ceux qui ne l'ont pas ; une distinction aussi radicale a, paraît-il, contre elle la presque unanimité des suffrages. Un examen attentif révèle dans la matière réputée inerte des rudiments de la vie ; les formes cristallines servent de transition avec les êtres qu'on est convenu d'appeler vivants. Du reste vie et esprit sont deux termes dont le premier suppose nécessairement le second; or l'esprit est partout, plus ou moins brillant, plus ou moins estompé ou masqué. La finalité que l'on rencontre à chaque pas dans l'observation de la nature en est la preuve. Comment expliquer autrement les influences réciproques des énergies physiques sur les manifestations d'ordre psychique, les faits de télépathie, les rayons X (que viennent-ils faire en cette affaire ?), l'action de la volonté sur les mouvements des corps matériels à distance ? L'auteur cite à ce propos les expériences d'Eusapia Paladino, auxquelles il a assisté. Tout cela indique entre ces différentes forces une corrélation originelle, une affinité atavique, une parenté mystérieuse. La vie est partout, ainsi que le libre arbitre; c'est l'idée favorite de l'auteur : enfant chéri quoique, parce que longtemps méconnu. Chez l'homme c'est un fait d'observation ; chez les êtres inférieurs, il faut encore l'admettre, quoique ses manifestations diminuent ou même disparaissent : *il existe parce qu'il sera et qu'il est*

impossible de saisir et de préciser un moment pour sa création. Le règne végétal échappe aussi aux lois d'un rigoureux déterminisme : quoique la liberté soit plus circonscrite, il ne présente jamais deux actes physiologiques absolument identiques. Même dans le domaine des sciences physiques, l'auteur pense trouver des traces d'indéterminisme, il cite Helmholtz, Boutroux, qui semblent de son avis. Pour se concilier d'ailleurs avec les principes de la thermodynamique, il suffit d'admettre que ces oscillations libres ont une amplitude très faible, inférieure à la limite de précision de nos instruments. L'observation semble même dans deux cas relever la preuve d'une rudimentaire liberté : les *mouvements browniens* et l'agitation des *libelles* dans les *inclusions*. Dans les autres cas, les physiciens enregistrent en définitive des moyennes peu variables, que, faute de précision suffisante, ils regardent comme des constantes. La liberté se trouve donc répandue dans la création tout entière, soit à l'état de germe obscur et d'embryon méconnaissable, soit parvenue à des degrés plus ou moins élevés d'un développement qui poursuit indéfiniment sa marche : vestige d'un créateur dont la liberté est un des attributs nécessaires. L'auteur se sépare nettement des panthéistes : si Dieu se confond avec la nature, il évoluera entraîné dans un progrès continuel, en partant d'une phase rudimentaire, dont il est impossible d'assigner la limite, et l'on se demandera toujours sans pouvoir la trouver quelle est la source de tant de science, de sagesse et de logique. Le monde vient donc de Dieu ; mais il n'a pas été tiré du néant, l'auteur juge un tel procédé impossible, car la nature n'offre aux yeux aucun exemple de semblable action. Le monde provient donc d'un germe détaché de Dieu, selon la loi de génération des vivants. Ce germe qui évolue tend vers la stature paternelle, en obéissant à l'impulsion interne qui engendre l'*effort*. L'effort est un mouvement de la volonté ou de l'activité dans une direction donnée. Cette direction dépend d'une aspiration intime de la nature qui la pousse vers une fin supérieure. L'auteur l'appelle une inquiétude biologique, c'est-à-dire le sentiment d'un malaise actuel et le pressentiment d'un bien-être supérieur et c'est pour répondre à ce malaise que la nature cherche, se met en travail et s'efforce de revêtir de nouvelles formes, de créer des combinaisons nouvelles. La création a été la transformation de l'énergie esprit en énergie matière; le rôle de l'évolution est le retour progressif de l'énergie matière en énergie esprit, par l'intermédiaire obligé de la vie. La lutte pour l'existence ou les bienfaits de l'association, pas plus que l'adaptation au milieu où la nécessité de satisfaire aux besoins de l'organisme ne sont des explications suffisantes de l'évolution progressive. Ce sont des moyens d'exécution, seul le facteur nécessaire et supérieur de toute transformation est l'effort.

Qui dit effort dit lutte et jusqu'au dedans de nous-même, cette lutte se retrouve entre l'homme divin, c'est-à-dire celui que l'aspiration évolutive attire vers Dieu, et l'homme bestial qui se souvient des animaux ses ancêtres.

Un des produits de l'effort chez l'homme est la prière. C'est un déploiement de l'énergie psychique de celui qui prie en vue de provoquer le concours d'énergies plus grandes, empruntées soit à l'énergie générale soit au centre et maître souverain de l'énergie. L'âme humaine s'accroît et se fortifie, comme le font nos organes, par le travail, par l'exercice, par l'effort. Or l'homme qui prie le fait sous la poussée d'un désir profond, il veut fortement ce qu'il demande ; il est impossible qu'un tel déploiement de l'énergie psychique ne soit pas accompagné d'un accroissement de puissance.

Bien plus l'influence de la prière s'exerce même sur les objets ambiants ; de même que l'aimant attire à lui l'acier sans violer les lois de la pesanteur, de même l'énergie psychique peut sans intermédiaire apparent modifier le monde matériel. Tel est le moyen le plus puissant qui nous soit donné pour nous rapprocher du créateur ; car l'efficacité de la prière ne dépend pas seulement de la puissance d'effort qui y est exercé, mais surtout de son objet : seule est susceptible d'être exaucée, celle qui est faite dans le sens, dans le courant ascendant de la nature. Il y aura alors harmonie et synergie des impulsions et par conséquent des effets. Là s'applique la fine remarque du violoniste Sivari, qui semble bien résumer la philosophie optimiste de l'auteur : « Les sons quelque faibles qu'ils soient atteignent jusqu'au fond de la salle, quand ils sont justes. Mais les sons faux s'évanouissent non loin de l'exécutant. » L'auteur prévoit dans son livre que tout le monde ne sera pas convaincu par ses démonstrations ; il serait, je crois, le premier surpris qu'un rédacteur de la *Revue Thomiste* adhérât à toutes ses conclusions. Il faut néanmoins rendre hommage à l'érudition et à la modestie de l'auteur, à sa phrase claire et facile, à son souci de présenter les objections et d'y présenter les réponses qu'il croit suffisantes. Le lecteur y trouvera des analyses fines et détaillées de l'instinct, des pages nobles et élevées sur la loi morale, sur l'Auteur de la nature, sur la nécessité de la prière. Mais peut-être qu'en face d'un évolutionnisme qui oriente à l'avance nos recherches et détermine l'appréciation des faits, qui remplace partout le mécanisme par l'argument téléologique, enfin qui juge les êtres inférieurs non par ce qu'ils sont mais parce qu'ils doivent devenir, quelques-uns croiront entrevoir la crise du positivisme.

F. H.



REVUE ANALYTIQUE DES REVUES

REVUE DES DEUX MONDES

15 Septembre 1903.

L'Équation fondamentale, par *Ferdinand Brunetière.*

Cet article continue d'autres études sur le *positivisme* publiées dans la *Revue des Deux Mondes* par M. Brunetière et résumées dans la *Revue Thomiste.*

Le but de la présente étude est de montrer l'étroite liaison de la sociologie d'Aug. Comte avec sa religion et sa métaphysique, et ainsi faire voir, après lui, que « les questions sociales sont des questions morales et les questions morales des questions religieuses ». Il importe de voir cette liaison, si l'on veut avoir une notion exacte et complète de la conception positiviste de Comte, car sa philosophie comme celle de beaucoup d'autres philosophes, par exemple de Kant ou de Spinoza, n'est pas une philosophie de spéculation pure : elle a un but moral et pratique qui est de faire servir la totalité de la science acquise à l'édification de la « Sociologie ».

En dehors de « la question sociale » il y a des « questions sociales » comme celles de l'*Alcoolisme* ou de la *Population.* Ce n'est point par des images terrifiantes exposées sur les murs de nos écoles primaires et montrant le déplorable résultat de l'abus de l'alcool ou par l'appât d'une prime réservée aux nombreuses familles, mais par l'idée du « devoir » que l'on résoudra ces questions que l'on peut donc, à juste titre, qualifier de *morales.*

La « question sociale », c'est la question de l'inégalité des conditions parmi les hommes. Au fond, tout se ramène là. Le problème se pose selon la formule classique : « Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes ? » et quelles en sont les conséquences ? Sont-elles inséparables de la nature des choses, ou, au contraire, quels remèdes peut-on y apporter ? C'est de ce problème que l'on dit qu'il est, avant tout, une « question morale ».

Auguste Comte l'a cru, lui qui écrivait en 1856 : « *La question qu'ils* (les communistes) *ont posée exige tellement une solution morale*, sa solution politique serait à la fois si insuffisante et si subversive qu'elle ne peut rester à l'ordre du jour sans faire bientôt prévaloir l'issue décisive que le positivisme vient ouvrir à ce besoin fondamental, *en présidant à la régénération finale des opinions et des mœurs* » (1).

(1) *Système* I, 152.

Condorcet avait fait de la question sociale une question de politique ou de législation ; et pourquoi pas une question de forme de gouvernement, de république ou de monarchie? Ce serait aussi logique. Les lois ne peuvent rien ni *pour* ni *contre* les mœurs. *Quid leges sine moribus?* Le pasteur américain Herron l'a dit très justement dans un discours intitulé *Message du Christ aux riches :* « *Les énergies d'une civilisation sont l'expression des sentiments de ceux de qui elles émanent.* Aucune civilisation ne peut devenir juste ni s'inoculer la justice par la voie de réformes ou de règlements extérieurs. Une civilisation équitable ne peut procéder d'une autre source que de la justice de ceux qui mettent ces forces en action et qui les contrôlent (1). »

La question sociale n'est pas davantage une « question économique ». Sans doute les principes économiques doivent intervenir dans la solution des problèmes sociaux, mais dans une mesure restreinte. Il est évident que les « économistes » feraient fausse route si, par exemple, ils invoquaient, comme ils le font parfois, contre un idéal de justice l'immutabilité des prétendues lois de la science économique, lois indûment assimilées aux lois de la physique ou de la biologie, de la pesanteur ou de la circulation. L'économie politique, cherchant à montrer, en toute occasion, la coïncidence de l'intérêt personnel avec l'intérêt général, a pour objet la satisfaction des intérêts individuels, et au contraire, bien souvent, la solution pratique de la question sociale exige le sacrifice de ces mêmes intérêts individuels. Du reste, qui niera que, de notre temps, des inégalités nouvelles, ou de nouvelles formes de misère, soient nées des conditions mêmes du progrès économique ?

Auguste Comte précise sa doctrine sur ce sujet dans une page que M. Brunetière aimerait voir « étalée aux murs de nos écoles primaires, en regard ou à côté de la *Déclaration des Droits de l'homme* et dont nous retiendrons le passage suivant. « *Chacun a des devoirs, et envers tous ; mais personne n'a aucun droit proprement dit ; nul ne possède plus d'autre droit que celui de faire toujours son devoir.* Et c'est uniquement ainsi que la politique peut enfin se subordonner réellement à la morale, suivant l'admirable programme du Moyen-Age (2). »

Malgré la distinction qu'il y aurait à faire sur ce passage, la pensée de Comte en ressort clairement, et sa pensée c'est, encore une fois, que la « question sociale est une question morale ».

On peut, à sa suite, montrer qu'elle est encore une « question religieuse ». N'avons-nous pas quelque raison d'en voir une preuve dans le

(1) G. Herron, *Christianisme social*, traduction française, p. 103.
(2) *Système de politique positive*, I, 361.

fait de l'abolition de l'esclavage puisque c'est la religion chrétienne qui a eu la plus large part dans cette abolition?

Historiquement, avant l'apparition du Christianisme, il ne s'est point élevé de doute sur la légitimité de l'esclavage, et à l'heure qu'il est, nous voyons qu'on n'en conçoit point dans les sociétés non chrétiennes. Fait constant et remarquable. Et si l'on cherche pourquoi l'antiquité n'a jamais conçu de doute sur la question de l'esclavage, c'est qu'elle ne l'a jamais considérée comme une « question morale », mais toujours comme une question politique, économique ou scientifique.

A l'origine, l'Église a prêché la soumission et la résignation aux esclaves. D'où certains concluent qu'elle n'a fait que de se conformer au « progrès des mœurs », mais ils oublient justement de nous dire d'où procédait, à son tour, ce « progrès des mœurs » et si cette formule vague ne sert pas à masquer de l'ignorance ou du parti pris. Oui, l'Église a été la grande ouvrière du progrès des mœurs et, par suite, de l'abolition de l'esclavage. Tous les grands principes qui constituent sa doctrine tendaient à cela. Elle proclamait « l'unité de l'espèce humaine » dans le Christ et la fraternité qui en découle. Elle rendait au « travailleur » et au « travail » la dignité qui est la leur et que le Christ-Dieu avait professée par son exemple. En élargissant l'orientation de la vie au delà de la mort, elle plaçait au-dessus de toutes les autorités humaines la liberté spirituelle de l'individu, ce qui devait entraîner sa liberté personnelle. Ces principes du dogme chrétien devaient par la force des choses, déplacer les bases de la société antique.

Peut-être serait-il difficile de prouver « scientifiquement » l'unité de l'espèce humaine, et, en somme, pour y arriver pratiquement c'est à des principes religieux qu'il a fallu recourir.

Les philosophes du XVIII[e] siècle et, à leur tête, Jean-Jacques Rousseau et Kant ont fondé la morale autonome indépendante et souveraine; l'énumération serait presque infinie des « penseurs » qui, sur leurs traces, se sont efforcés de trouver à la morale éternelle un fondement rationnel et laïque. Ne s'en est-il pas trouvé qui ont essayé de la fonder sur « la concurrence » ou sur « la démographie » ?

Or, en fait, on constate que chez les peuples les plus sauvages il n'existe pas d'autre « morale » que la « religion », que le « bien » et le « mal » ne sont que le « permis » ou le « défendu ». Et combien d'hommes chez les peuples civilisés n'ont de moralité que dans les limites et sous la condition de la religion !

Sans doute on objecte que cette liaison, nécessaire pour fonder la morale sur une base capable de frapper l'esprit humain, ne le sera plus quand, par le progrès qui est la loi de l'humanité, les principes de moralité auront acquis une valeur qui les fera se suffire à eux-mêmes.

Avant de répondre, M. Brunetière fait remarquer que ce qui serait parfaitement absurde serait une morale fondée sur la science : « Qu'est-ce que serait, qu'est-ce que pourrait bien être une morale fondée sur la chimie, voire organique, ou sur la géométrie à $n + 1$ dimension? Finissons-en donc avec cette plaisanterie. »

Mais que penser de la morale de la « solidarité » qui est justement une morale autonome, la plus accréditée de nos jours ? Est-ce que ses principes fondamentaux peuvent se suffire à eux-mêmes? Non, car il existe une solidarité d'intérêts qui est opposée à tout progrès social et moral et qui a été la cause de presque toutes les révolutions. C'est la solidarité qui lie les intérêts des uns au travail ou à la souffrance des autres. Rien donc ne moralise la solidarité en elle-même, elle a besoin pour cela d'un principe qui lui soit extérieur. Ce principe, la religion seule peut le lui donner.

En résumé, « quand on dit que la « question morale » est une « question religieuse », on veut donc dire premièrement, et en fait, qu'on ne connaît point dans l'histoire de système de morale qui ne soit l'application à la conduite humaine d'une conception religieuse, — à moins que ce ne soit la morale « sans obligation ni sanction » de Guyau, laquelle d'ailleurs est tout ce que l'on voudra, mais non pas une morale ; — et on veut dire, en second lieu, que la raison ne saurait concevoir d'obligation ni de sanction qui ne soient ultra ou supra rationnelles. Mais on veut dire encore quelque chose de plus, et on entend, avec M. Benjamin Kidd, dans son livre sur l'*Évolution sociale,* que, les « questions sociales » étant des « questions morales » et les « questions morales » des « questions religieuses », les « questions sociales » sont donc, en dernière analyse, des « questions religieuses ».

M. Fr. C.

LA CIVILTA CATTOLICA

19 Settembre 1903.

L'autore del quarto Evangelo rivendicato.

La docte revue italienne commence par faire une parabole. Elle nous dit qu'après la découverte de l'Amérique, le nom de Christophe Colomb fut connu et exalté dans tous les pays. Quelques années après la mort de cet homme si célèbre, des critiques, remplis de science et d'érudition, se mirent à douter du droit que Colomb avait à la gloire; ne comprenant plus *la force du témoignage des contemporains*, ils examinèrent exclusivement les preuves internes du fait lui-même. Après des travaux opiniâtres et un déploiement de vastes connaissances, ils finirent par se persuader que

Christophe Colomb n'avait point découvert le Nouveau Monde. Chacun apporta des raisons différentes, mais tous furent unanimes à refuser au brave Génois un mérite que tout le monde lui avait attribué.

Ce qui n'est que parabolique par rapport à Colomb est malheureusement historique par rapport au quatrième évangile. Toute une école de critiques, *se bornant à l'examen des critères internes*, prétend que rien ne donne à saint Jean la paternité du quatrième évangile. Mais pendant dix-huit siècles, on l'a cru! Hélas! nos devanciers n'étaient pas des savants!

A part quelques hérétiques dont nous parle saint Épiphane et qu'il nommait αλογοί, nul jusqu'au XIXe siècle n'a refusé à saint Jean la paternité du quatrième évangile. C'est en 1792 qu'a commencé la négation avec l'Anglais Evanson pour se continuer jusqu'à Harnack. Et, chose douloureuse à constater, plusieurs critiques catholiques doutent de l'authenticité du quatrième évangile ou du moins manquent de cette persuasion qui ne craint pas l'attaque. Et la *Civiltà cattolica* parle à ce propos d'une revue d'études religieuses pour laquelle la *question johannine* devient chaque jour plus difficile et qui trop rarement puise ses inspirations dans des auteurs catholiques. Cette phrase singulière est justement relevée : « Vers le commencement du IIe siècle, le Nouveau Testament se formait déjà dans son ensemble. » Ah! il se formait déjà!... Après la mort de tous les Apôtres!... »

L'auteur de l'article que nous analysons annonce qu'il va recueillir les preuves qui militent en faveur de saint Jean. Il ne prétend pas faire du nouveau; toute son ambition se bornera à mettre à la portée de tous ce qui fait déjà partie du patrimoine chrétien.

Pour juger si un livre est d'un auteur ou d'un autre, le *critère externe* est souverain, à savoir le témoignage de ceux qui ont vécu avec les contemporains de l'auteur. Le critère interne peut confirmer le premier, mais il est rarement décisif. — Que saint Jean soit l'auteur du quatrième Évangile, les témoignages externes ne nous manquent pas pour l'affirmer : les disciples et les contemporains de saint Jean lui-même nous en fournissent.

Nous avons d'abord *saint Irénée*, disciple de saint Polycarpe, qui fut lui-même disciple de saint Jean. Irénée, qui vit le jour à Smyrne vers 140, connut et entendit souvent Polycarpe, mort vers 155; c'est lui-même qui nous l'atteste; il nous fait un portrait détaillé du disciple de Jean et nous affirme que celui-ci eût des rapports familiers avec l'Apôtre préféré de Jésus et qu'il apprit tous les détails de la vie du Christ soit de Jésus, soit de nombreux témoins oculaires. Irénée est donc un témoin conscient et bien informé. Tout le monde connaît les paroles où il attribue à saint Jean la paternité d'un Évangile.

Autre témoignage : celui de *Clément d'Alexandrie*, mort en 217. Ce célèbre catéchiste eut pour maître Pontine, qui fut disciple des Apôtres. Dans un passage de ses *Institutions*, qui nous a été conservé par Eusèbe, il donne non seulement l'origine johannine du quatrième Évangile, mais son caractère particulier.

Une autre preuve irréfutable apportée par la *Civiltà*, c'est celle fournie par le catalogue des Livres Saints qui fut en usage dans l'Église romaine et porte le nom de *Fragment de Muratori*. Ce catalogue a été composé au milieu du IIe siècle; car on y lit que depuis peu de temps Hermas avait écrit le *Pasteur*, pendant que son frère Pie occupait le siège de Rome; or ce Pie gouverna l'Église de Rome entre les années 142 et 157. Tout le monde connaît les paroles naïves du fragment de Muratori qui revendiquent pour saint Jean la paternité du quatrième Évangile.

L'article que nous analysons se termine par le témoignage de *Théophile, évêque d'Antioche* vers 169. L'ouvrage principal de ce dernier a pour titre *Ad Antolicum*. Cet Antolicus était un pieux ami personnel de Théophile. Répondant à une objection, l'évêque d'Antioche termine ainsi sa riposte : « Voilà ce que nous enseignent les Saintes Ecritures et qui fut inspiré par l'Esprit-Saint à des hommes parmi lesquels il faut mentionner Jean qui nous dit : *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum*, etc. »

*
* *

17 Ottobre 1903.

L'autore del quarto Evangelo rivendicato. — Aux quatre grands témoignages qui précèdent, il faut ajouter des preuves tirées *des citations de l'Évangile* par divers auteurs. — La première citation qui se présente à nous est de 177; elle est extraite *d'une lettre des Églises de Vienne et de Lyon aux Églises d'Asie;* elle rapporte ce verset qui se lit textuellement dans le seul évangile de saint Jean : Il viendra un temps où quiconque vous mettra à mort croira rendre un culte à Dieu. — *Tatien*, converti vers 163, commence son Diatessaron par les premiers versets de saint Jean; Eusèbe nous apprend que cet ouvrage était une harmonie *des quatre Évangiles*. — *Saint Justin*, mort vers 166, nous parle des commentaires écrits par les Apôtres et par leurs disciples. Or nous savons par ailleurs que le premier et le quatrième Évangile sont de deux apôtres. De plus, saint Justin cite des passages qui n'appartiennent qu'à saint Jean. — *La lettre à Diognète*, écrite durant la première moitié du second siècle, nous fournit un autre indice du quatrième Évangile. L'auteur de cette lettre semble dans un passage paraphraser le premier chapitre de saint Jean et rapporte d'autres sentences propres à saint Jean. — *Saint Ignace martyr*,

saint Polycarpe et *Papias*, tous trois sûrement disciples de saint Jean, nous fournissent d'autres indices puissants. Saint Ignace, mort en 107, emprunte au disciple aimé de Jésus des citations qu'on ne trouve point dans les autres évangélistes. De même Papias et Polycarpe. Eusèbe dit du premier qu'il se servit de la première épître de saint Jean. Or les épîtres de cet apôtre et son Évangile ont un style semblable, des expressions pareilles, des idées identiques. L'auteur donc est le même. — *Les hérétiques et les païens du second siècle* viennent renforcer l'armée des défenseurs du quatrième Évangile. Ils avaient intérêt à en nier l'authenticité. Que font-ils ? Ils s'en servent, ils le citent. Le païen *Celse* parle du Logos et rapporte plusieurs passages johanniques ; de même *Basilide* et *Monton*. — *Valentin* n'agit point autrement ; Eusèbe nous dit que ses disciples se servaient à pleines mains de l'Évangile de saint Jean. — *Eracléon* a écrit un commentaire de ce même Evangile. — La *Civiltà cattolica* conclut la série des témoignages externes *par celui que fournit saint Jean lui-même*. Dans les chapitres XIX et XXI, il se désigne clairement lui-même comme l'auteur du quatrième Évangile. Puis l'auteur de l'article que nous analysons se fait à lui-même deux objections qui ne manquent pas d'importance et auxquelles il nous semble avoir victorieusement répondu. Et enfin il présente aux lecteurs un groupe *d'arguments internes* qui tendent à prouver :

1° : *que le quatrième Évangile est venu après les Synoptiques* — une foule de traits et de remarques qui s'y trouvent suppose l'existence des trois autres Évangiles et complète ces derniers sur bien des points. — 2° : *qu'il a été composé vers la fin du premier siècle* — tout était changé à Jérusalem, les chrétiens étaient appelés frères sans crainte d'équivoque, il est question des Juifs comme d'un peuple qui n'est plus, il y est parlé de la vocation des Gentils, etc. — 3° : *que c'est un Juif vivant parmi les païens qui a écrit cet Évangile*, — son langage renferme des idiotismes, sa manière de penser dénote une âme élevée dans l'attente du Messie, ses écrits sont pleins des figures de la loi ancienne et des oracles prophétiques, etc. Il vit parmi les païens, car il a soin de traduire en grec les noms hébreux et fait ressortir ce que le Christ a dit en faveur des Gentils. — 4° : *que l'écrivain est un membre du collège apostolique*, — les autres Évangélistes nomment plusieurs fois les fils de Zébédée et en particulier l'apôtre Jean, tandis que l'auteur du quatrième Évangile ne se nomme jamais ; il se désigne par ces mots « le disciple aimé de Jésus, l'autre disciple » et plus tard il dit que c'est celui-là qui a écrit le quatrième Évangile. — 5° : *que le quatrième Évangile est écrit par un témoin oculaire et par l'auteur de la lettre « ad Parthos »*, — les minimes détails que nous lisons, les descriptions parfaites, pleines de vie et de fraîcheur, etc., sont d'un témoin qui a vu ; la similitude de pen-

sées, d'expressions et de phrases, prouve que l'auteur de l'épître en question et du quatrième Évangile est le même. — 6° : *que l'auteur a vécu dans l'intimité de Jésus*, — voyez comme il rapporte tant de discours du Maître, tant d'entretiens prolongés ! — 7° : *que l'auteur a voulu confirmer les fidèles et les prémunir contre les fausses doctrines*, — on n'a qu'à voir tous ces termes de Verbe, de Lumière, de Vie, de Ténèbres, etc., employés par les Gnostiques et expliqués par saint Jean.

Les difficultés des rationalistes feront l'objet d'articles spéciaux.

E. L.

REVUE BIBLIQUE

Octobre 1903.

La divinité de Jésus-Christ dans saint Paul, *Rom.* IX, 5 : *Alfred* Durand, S. J. — Le verset étudié par le R. P. est le suivant : « Καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν. » La question est de savoir si ce verset doit être lu d'un seul trait, ou s'il doit être coupé soit après le mot σάρκα, soit après le mot πάντων. Dans le premier cas, « c'est une profession de foi claire et explicite en la divinité de Jésus-Christ » ; dans le second, « une doxologie en l'honneur de Dieu le Père ».

Les anciens manuscrits ne peuvent guère nous renseigner sur cette question, puisque la ponctuation y est à peu près nulle ou arbitraire. L'interprétation ecclésiastique, au contraire, est très explicite. L'auteur mentionne trente Pères ou auteurs ecclésiastiques, appartenant à l'Orient et à l'Occident, qui, avant Photius, ont entendu ce verset de saint Paul au sens d'une profession de foi en la divinité du Christ. Photius serait le premier qui aurait manifesté un doute ; et encore sa pensée n'est-elle pas très claire. C'est Erasme qui, le premier, en 1516, a ponctué ce verset dans le sens de la doxologie.

La considération du texte lui-même permet, absolument parlant, de tenir comme probables toutes les interprétations proposées. Cependant, et même à ne considérer que le texte, l'interprétation de la doxologie est de beaucoup moins probable. S' « il est impossible de dire qu'une doxologie ne pouvait pas trouver place ici, il est certain qu'elle y serait forcée et hors de propos ». Le mot, cité par l'auteur, est de M. Sanday. Si donc cette interprétation a reçu l'accueil que l'on sait auprès de nombreux critiques protestants et même catholiques, nous devons en chercher la cause dans la « théorie littéraire » aujourd'hui très en honneur, qui veut que la foi en la divinité de Jésus-Christ ne se soit manifestée que lentement et par étapes

successives. Il faut venir jusqu'à la fin du premier siècle pour en trouver l'expression nettement formulée. « Supposez maintenant que, dans cette disposition d'esprit, on aborde l'étude de l'épître aux Romains; avec quel étonnement ne lira-t-on pas le 5e verset du chapitre IX? Voilà, se dira-t-on, qui est décidément trop clair pour avoir été écrit vers l'an 58! Impossible que, trente ans après l'Ascension, Paul ait pu dire de Jésus qu'il était *Dieu souverain!* Impossible aussi de nier que ce verset soit authentique, ou d'y supprimer le mot Θεὸς, comme proposait de faire Grotius! Quelle issue reste-t-il pour sortir d'embarras? Interpréter cette doxologie non pas du Fils, mais du Père! La grammaire s'y prête moins bien. Soit, mais les exigences du milieu doctrinal où ce texte s'est produit doivent l'emporter. On se reprochera presque, comme un manque de confiance en la méthode, d'avoir hésité. » Et c'est ainsi que sous l'influence du « préjugé » critique et littéraire, on altérera le sens vrai, primitif et original de ce passage.

Le R. P., en effet, nous avertit que « celui qui a assez de force d'esprit pour résister au courant du préjugé, et qui veut se préciser par l'étude du texte lui-même la pensée de saint Paul, s'engagera dans un mouvement d'idées assez différent ». Il sera « passablement étonné d'entendre des critiques familiarisés avec le texte du Nouveau Testament affirmer qu'en l'espace des soixante-dix ans qui séparent le quatrième Évangile de la première prédication apostolique, il s'est fait graduellement toute une évolution dans les idées et la langue chrétiennes ». Car, s'il en est ainsi, « comment se fait-il que saint Paul, dont les grandes épîtres au moins sont antérieures aux Évangiles synoptiques, ait une théologie si élevée, une langue si technique? » « C'est moins au progrès de l'idée qu'aux exigences de la méthode que tient cette gradation qu'on signale dans la théologie apostolique ». La règle est on ne peut plus sage. Et, en faisant une application immédiate, le R. P. conclut, au sujet du verset en question, « qu'on ne saurait souhaiter un témoignage plus clair en faveur de la divinité de Jésus-Christ. »

Th.-M. P.

REVUE D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE RELIGIEUSES

Novembre-Décembre 1903.

Des concepts de « nature » et de « personne » dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques des ve *et* vie *siècles* : J. Tixeront. — « Il n'est pas, dans l'exposé du dogme trinitaire, mais surtout de la doctrine christologique, de notion plus importante à préciser que celle de la *personne*. Trois personnes en une seule nature, c'est la Trinité; deux natures en une seule

personne, c'est Jésus-Christ. Comment comprendre ces simples énoncés, comment les justifier, si l'on n'entend clairement ce que signifient ces deux mots *nature* et *personne*, si l'on n'en a saisi la différence et les rapports? »

Au commencement du v[e] siècle, ce qui avait été dit de plus clair sur ce point l'avait été par les Cappadociens. Saint Basile oppose la personne ou l'hypostase à la nature comme le propre au commun, le particulier au général, l'individu à l'espèce. Cette notion est incomplète, parce qu'elle confond les deux notions de personne et d'individu. Saint Grégoire de Nazianze va plus au fond quand il insiste sur les idées de totalité, d'indépendance, d'intelligence, comme caractéristiques de la personne. Cette notion, très vraie en soi, devint, pour Apollinaire de Laodicée, une cause d'erreur. Précisément parce que l'idée de totalité dans une nature intelligente était donnée comme le concept même de la personne, il crut nécessaire de supprimer quelque chose dans la nature humaine de Jésus-Christ, afin de n'être pas contraint à reconnaître en lui deux personnes. La question était posée de savoir si l'unité de personne était compatible avec une dualité de natures complètes et parfaites dans leur essence et leurs propriétés.

Ce fut aux v[e] et vi[e] siècles à répondre à cette question. L'Église le fit à Éphèse (431) et à Chalcédoine (451). Mais en prononçant sur le fait, l'Église n'en expliquait pas le *comment*. Ce rôle devait être celui des Docteurs et des théologiens.

Un des hommes qui ont le plus contribué à préciser la doctrine catholique sur le concept de personne, c'est certainement Boèce († 524-526). Jusqu'à lui et durant le siècle précédent, on avait eu à se tenir également en garde contre le Nestorianisme et l'Eutychianisme. Boèce fait remarquer que ces deux erreurs, pourtant si opposées, découlaient d'une même source : la difficulté ou l'impossibilité qu'il y avait, pour les uns comme pour les autres, de concevoir deux natures complètes sans qu'il en résulte deux personnes. Saint Cyrille d'Alexandrie, dans sa lutte contre Nestorius et pour mieux sauver l'unité physique de la personne du Christ, reprit à son compte une formule qu'il croyait de saint Athanase, et qui était d'Apollinaire : μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη. Les Eutychiens devaient plus tard abuser étrangement de cette formule. Il n'est pas douteux que pour saint Cyrille le mot φύσις était synonyme du mot ὑπόστασις. Mais, puisqu'il était pour lui synonyme, c'est donc qu'il n'avait pas encore vu nettement et précisé leur différence. Après lui, la confusion ne fait que s'accentuer chez les monophysites.

La position des catholiques était toujours très délicate. Les Nestoriens leur reprochaient de regarder l'humanité de Jésus-Christ comme ἀνυπόστατος, pas conséquent comme n'étant pas une nature réelle, quoiqu'ils en

disent. Les Eutychiens leur reprochaient d'admettre deux hypostases, puisqu'ils admettaient deux natures concrètes. Des deux côtés on posait en principe que toute nature existante concrète et complète est une hypostase ou une personne.

Dans son écrit intitulé *Liber de persona et duabus naturis*, Boèce nous a laissé une définition de la personne qui est encore classique dans la philosophie scolastique : *Persona est naturæ rationalis individua substantia*. Cette définition constitue un progrès, en ce qu'elle renferme dans ses éléments l'idée d'intelligence et de raison; mais, d'autre part, elle marque trop insuffisamment la condition de totalité et d'indépendance qui doit s'ajouter à la nature individuelle pour que celle-ci soit une personne. Ce n'est que par une interprétation énergique du mot *individua* (*quod est indivisum in se et divisum a quolibet alio*) que les scolastiques sont parvenus à démontrer que cette définition est exacte et complète.

Il restait donc, même après Boèce, à pousser plus loin l'analyse. C'est un moine, Léonce de Byzance († vers 543), qui eut le mérite de dire sur cette question le mot définitif. « La nature, dit-il, marque l'idée d'être (simplement); l'hypostase, l'idée d'être à part soi (καθ' ἑαυτόν); l'une désigne l'espèce, l'autre l'individu; la première indique une chose d'un caractère universel, la seconde précise ce qui est propre dans cet universel... La notion d'hypostase se réalise donc et dans les êtres qui, identiques par leur nature, diffèrent numériquement, et dans ceux qui sont composés de natures différentes, mais qui ont entre elles un être commun. Quand je dis qu'elles ont un être commun, je ne veux pas parler de ces natures qui se complètent mutuellement au point de vue de l'essence, comme font l'essence et ces prédicats essentiels que l'on nomme propriétés; mais je veux parler de la nature et de l'essence des composants, nature qui n'est point considérée à part (καθ' ἑαυτήν), mais par rapport à la nature qui lui est jointe et unie » [*Contra Nestorianos et Eutychian.*, Patr. gr., t. LXXXVI, 1, col. 1280]. Ainsi donc, aux yeux de Léonce, il ne suffit pas, pour être une hypostase, qu'une nature soit individuelle et concrète, il faut de plus qu'elle ne soit pas partie d'un tout où elle entre comme composant. Ce qui caractérise la personne, c'est d'être un tout en soi, incommunicable.

« Ainsi, conclut l'auteur de l'article, il avait fallu cent cinquante ans environ pour que des définitions rudimentaires des Cappadociens les théologiens tirassent les développements philosophiques qui devaient justifier les décisions de l'Église. Celle-ci avait pu, dès que l'erreur s'était montrée, lui opposer les enseignements positifs de la tradition : il s'agissait seulement d'affirmer le dogme. Mais l'esprit humain est moins prompt que l'Esprit de Dieu, et ce que la foi nous énonce d'un mot, nous

n'en prenons que lentement et par degrés la pleine intelligence. »

Il serait difficile de trouver un peu plus parfait modèle en même temps qu'une meilleure formule de ce « progrès du dogme » dont on fait si grand bruit dans certains milieux et que tant d'esprits dénaturent d'une façon si déplorable et si dangereuse. Que tous les travaux critiques fussent faits dans un même esprit de respect pour la doctrine classique dans l'Église, et il y a grand temps que l'accord serait complet entre critiques et théologiens.

Th.-M. P.

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

Novembre-Décembre 1903.

Apologie et terminologie, à propos d'une critique contre M. Brunetière : abbé Ch. Denis. — Cette critiqne contre Brunetière, à propos de laquelle M. l'abbé Ch. Denis nous donne une petite leçon d'apologie et de terminologie, avait paru dans la *Revue Néo-Scolastique* sous la signature de M. Edgar Janssens. — D'après M. Janssens, M. Brunetière « professe que la chose en soi échappe à notre connaissance et que tout est pour nous phénomène ». Cette « chose en soi » ne dit rien à M. l'abbé Ch. Denis. « Quant à la chose en soi, écrit-il, franchement personne, que je sache, ne sait plus ce que cela veut dire, et nos savants scolastiques sont bien coupables d'en parler toujours et de ne l'expliquer jamais. » Peut-être cependant trouverait-on une excuse à ces « savants scolastiques » si coupables ; et ne serait-elle pas dans ce fait : ou que M. l'abbé Ch. Denis se tient peu au courant de leurs « explications » ; ou qu'il les suit avec un esprit quelque peu prévenu ?

Une seconde formule par laquelle M. Janssens exprime la pensée de M. Brunetière, est celle-ci : « La raison est impuissante à fonder les institutions sociales les plus importantes ; elle est étrangère à la religion, à la morale, à l'art, et parfois à la science. » M. l'abbé Ch. Denis, pour justifier M. Brunetière, fait observer qu'aux yeux de ce dernier, la « raison » dont il s'agit n'est pas la raison au sens complet, au sens « moderne » de ce mot, mais la « raison scolastique ». Or, « M. Brunetière peut très bien affirmer, sans être sceptique, que la raison dialectique et la raison des raisonneurs contemporains étant presque toujours isolées des faits constatés et de l'expérience, sont étrangères aux mouvements généraux de l'art, de la religion et des institutions sociales. Ces formes primordiales de l'action humaine sont les résultats de toutes nos aptitudes, de toutes nos initiatives. Il serait ridicule d'attribuer les créations du génie

humain à la petite raison logique que Dieu nous a donnée comme on donne un miroir à un enfant. Ce n'est pas le miroir qui corrigera les défauts de l'enfant, qui le guidera dans les voies du bien ou du mal, mais c'est le miroir qui l'avertit de toutes ses actions après qu'elles sont accomplies. Le miroir réfléchit l'action, il ne la précède pas. Quand la raison raisonne en dehors de l'expérience, elle construit l'*a priori*; on le trouve partout au moyen âge et c'est pourquoi tout savoir était simplement verbal. On était dogmatisant. J'appelle dogmatisant celui dont les raisons procèdent de la raison raisonnante. Il attribue à celle-ci une sorte d'infaillibilité; ses raisons se réduisent ordinairement en formules: généralement ces formules sont des tantologies; j'appelle tantologies ces axiomes qui consistent à répéter dans la mineure ce qu'une catégorie de la raison présente comme majeure. Les scolastiques anciens et modernes oublient souvent qu'ils présentent comme raison les catégories mêmes de la raison. Selon leur système, la raison étant impersonnelle, les catégories le sont également ; c'est ce qu'ils appellent l'*objectivité de la connaissance*. D'après eux, toute connaissance implique quelque chose d'absolu, d'immuable, et la vraie science est inconciliable avec la moindre relativité. En outre,dans ce système, la raison ne peut impliquer aucune part de subjectivité, puisque la raison est impersonnelle, immuable, transcendante. La relativité de la connaissance et la subjectivité de la science sont deux points admis par presque tous les contemporains. C'est le scandale de la néo-scolastique ! Là est l'abîme qui s'est creusé depuis Descartes entre la philosophie ancienne et la philosophie nouvelle... Les scolastiques, prompts à rejeter en bloc la philosophie moderne, devraient plutôt faire un triage dans les opinions. Ils trouveraient facilement des traits d'union entre leurs pensées et celles d'aujourd'hui. Mais ils manquent trop souvent au devoir d'adaptation; ce sont trop souvent des écolâtres qui ne sortent pas de leurs murs, et qui sont étonnés qu'on ne les franchît pas pour aller apprendre de leur bouche toute science. » Songez donc ! M. Janssens avait osé écrire ces mots: « Si la force démonstrative de nos motifs traditionnels de crédibilité n'a plus de prise sur les intelligences, il faut, nous semble-t-il, non les abandonner, mais modifier les idées, ou, comme on dit, la « mentalité » de nos contemporains. Ainsi, nous ferons en sorte qu'ils ne demeurent plus insensibles à l'action des seuls motifs de croire qui soient solides et probants. »

***

M. l'abbé Ch. Denis s'était empressé de faire parvenir à M. Brunetière son article paru dans les *Annales* du mois de novembre. Il lui demandait de lui « en dire publiquement son avis ». M. Brunetière s'est empressé de

le faire. Sa réponse, sous forme de lettre, a paru dans le n° de décembre des *Annales*.

M. Brunetière, dans sa réponse, reproche à M. Janssens de vouloir s'enfermer dans « les moyens de l'apologétique traditionnelle ou classique ». Il « l'admire » et il « l'envie » ! Mais il ajoute qu'ils sont « quelques-uns qui trouvent la même apologétique insuffisante et les dits moyens un peu surannés ». Parmi les raisons qu'il en donne, « la première est que ces moyens n'ont rien pu » sur eux. — D'aucuns se demanderont s'il n'y a pas quelque exagération dans cette parole de M. Brunetière. On avait pourtant dit que Bossuet n'avait pas été sans exercer quelque influence sur la « conversion » de M. Brunetière. Et sans doute il serait excessif d'affirmer que Bossuet n'a rien de commun avec l'apologétique traditionnelle. Quant à la seconde raison, nous sommes heureux du témoignage qu'elle contient en faveur de saint Thomas, qui, « dans ses *Sommes*, en a donné (de l'apologétique traditionnelle) l'expression définitive ». Il est vrai qu'on ajoute que « beaucoup de choses nouvelles se sont passées depuis saint Thomas ». Et certes nous aurions mauvaise grâce d'y contredire ! M. Brunetière a raison de signaler, comme « choses nouvelles » : « la science, telle qu'elle s'est constituée depuis Descartes ; la philologie, en tant que génératrice de la science des religions comparées ; et aussi l'exégèse ». Mais, puisqu'aussi bien M. Brunetière veut nous accorder que « conformément à la doctrine de l'Église, on trouve dans saint Thomas tous les moyens bons pour combattre les formes d'incroyance issues de l'exégèse, de la philologie et de la science », il ne peut que désapprouver une méthode d'apologétique dont le mot d'ordre, pour bon nombre de ses partisans, est de jeter sur saint Thomas et sur sa doctrine le discrédit le plus complet. Nous savons bien, et M. Brunetière nous le rappelle, que ces tenants des méthodes nouvelles reprochent aux disciples de saint Thomas de ne pas « adapter » les doctrines du Maître aux nécessités de notre temps. Et même en admettant que le reproche soit fondé, ne semble-t-il pas qu'au lieu de vouloir qu'on ferme ses *Sommes*, ces néo-apologistes feraient œuvre plus salutaire : « 1° d'y chercher, 2° d'y découvrir, 3° d'adapter » eux-mêmes « aux nécessités nouvelles » ces « moyens bons pour combattre les formes d'incroyance issues de la science, de la philologie et de l'exégèse », dont M. Brunetière vient de nous dire que, « conformément à la doctrine de l'Église, on les trouve tous dans saint Thomas ». Le mot, s'il était de nous, pourrait paraître excessif ; mais il est de M. Brunetière et nous ne pouvons point faire qu'il ne soit pas de lui !

Pourquoi faut-il que M. Brunetière ait cru devoir se faire l'écho de cette plaisanterie d'assez mauvais goût, qui consiste à tourner en ridicule la

« chose en soi » ? Il nous dit qu'il n'a jamais su ce que c'est que la « chose en soi », et que « le temps est venu d'en finir avec cette logomachie » ! Est-ce bien sûr? Et même est-il bien sûr que « quelque opinion que l'on ait sur la « chose en soi », la crédibilité de l'Évangile et l'autorité de l'Église n'en dépendent point, ni par conséquent la solidité d'une apologétique »? Faudrait-il pourtant remonter bien haut ou bien loin dans l'histoire pour avoir des exemples d'une apologétique dont la solidité, même en ce qui touchait à la crédibilité de l'Évangile et à l'autorité de l'Église, s'est trouvée quelque peu ébranlée par certain système de philosophie qui faisait peu de cas, en effet, de la question de la « chose en soi » ou qui la résolvait en un sens qui n'était pas celui de saint Thomas ? Le destinataire de la lettre écrite par M. Brunetière ne manquera pas de le renseigner sur ce point et de lui adresser copie authentique de certain décret de l'Index portant, entre autres, sur un « Carême apologétique » d'allure assez moderne et peu préoccupé, semble-t-il, du sens traditionnel de la « chose en soi ». Le cardinal Bourret, dont M. Brunetière n'aurait certainement pas décliné la compétence en pareille matière, traitait avec un peu plus d'égards cette question de la « chose en soi », quand il déclarait que le problème des universaux — et nous ne ferons pas à M. Brunetière l'injure de lui rappeler que la question de la « chose en soi » pourrait bien s'y rattacher — porte le monde de la pensée tout entière [Cf. lettre à M. Vallet au sujet de son Manuel de Philosophie scolastique]. M. Brunetière a raison de distinguer la théologie de l'apologétique; et nous ne pouvons que lui savoir gré de concéder que la question de la « chose en soi » peut avoir quelque importance pour la théologie. Mais où il concède trop à M. l'abbé Charles Denis, c'est lorsqu'il semble approuver et consacrer de son autorité certaine apologétique dont la préoccupation n'est pas d'adapter l'ancienne philosophie aux besoins des esprits modernes, non pas même d'opérer un triage toujours possible, à l'effet de prendre aux philosophies nouvelles ce qu'elles peuvent avoir de bon; — mais de jeter le discrédit le plus complet sur la « philosophie scolastique », pourtant imposée par l'Église [Cf. les actes de Léon XIII], et de lui substituer je ne sais quelle philosophie nouvelle dont les applications très récentes qui viennent d'en être faites ont causé dans l'Église un si légitime émoi en montrant bouleversé de fond en comble tout l'édifice surnaturel.

Th.-M. P.



THE PHILOSOPHICAL REVIEW

Vol. XII. No. 6, november 1903.

A Summary Exposition of saint Thomas Aquinas's Philosophy of Knowledge. F. L. van Becelaere. — Le R. P. van Becelaere, qui tout récemment retraçait ici même, dans une série d'articles du plus vif intérêt, le mouvement de la pensée philosophique aux États-Unis, depuis les origines jusqu'à nos jours, vient de faire paraître dans la *Philosophical Review* un exposé sommaire de la théorie de la connaissance chez saint Thomas d'Aquin. Plus que personne l'auteur de cet article était qualifié pour présenter au public américain, dont il connaît à merveille les exigences et la tournure d'esprit, les conclusions auxquelles aboutirent sur ce point les recherches du génial penseur. D'autre part, une familiarité déjà longue avec la doctrine du Maître lui permettait d'en donner une exacte reproduction. Aussi, malgré les strictes limites qu'il s'est imposées, le R. P. van B. n'a omis aucun linéament caractéristique de la théorie.

Son exposé se divise en trois parties : la première explique la définition de l'âme humaine, la seconde analyse le processus de la connaissance et la troisième indique dans quelle mesure la valeur de nos connaissances a pu être une question pour saint Thomas d'Aquin, les éléments de son système qui ont rapport à cette question et le sens dans lequel il l'a résolue. La clarté du style facilite beaucoup la lecture de pages où tant d'aperçus sont condensés et l'heureux emploi d'exemples empruntés aux sciences, tout à la fois rend pleinement intelligible la conception thomiste et suggère naturellement l'idée d'une continuité possible avec le mouvement de la pensée contemporaine.

Peut-être cet article est-il une première réponse (que suivraient beaucoup d'autres, je l'espère) à l'invitation implicite que l'on pouvait trouver dans ces paroles du professeur Royce : « Saint Thomas et ses compagnons ont quelque chose à nous dire, à nous ainsi qu'aux catholiques, et je suis content qu'ils nous le disent » (1). Quoi qu'il en soit, je souhaite vivement que la pensée du grand docteur trouve accueil auprès des *reflective minds* du Nouveau Monde et qu'on lui fasse la place large dans une coopération à l'œuvre scientifique, où, si elle peut encore recevoir, elle a certes beaucoup à donner.

A. B.

(1) *Boston Evening Transcript*, n° du 29 juillet 1903. Cf. *Revue Thomiste*, septembre-octobre 1903.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

La Philosophie en Amérique, depuis les origines jusqu'à nos jours, avec lettre-préface de D[r] J. Royce, de l'Université Harvard; essai historique, par L. van Becelaere, O. P., membre de l'American Philosophical Association. Librairie française des Etats-Unis, 359 Fifth Avenue, N.-York, (1 vol. Prix: 2 fr. 50.)

Cet ouvrage est basé substantiellement sur les études qui ont paru sous le même titre dans la *Revue Thomiste* au cours des années 1902 et 1903. C'est plus et mieux toutefois qu'une simple réédition, c'est un *second travail*, comportant les revisions, compléments et remaniements que réclame toujours, plus ou moins, une œuvre de premier jet. Certaines portions de l'ouvrage définitif (l'exposé de la philosophie écossaise en Amérique, par exemple) ont été l'objet de remaniements et d'additions considérables après examen attentif et confrontation des sources. L'auteur espère donc que, dans sa forme dernière, le présent ouvrage, pour n'être pas absolument exempt peut-être de toute imperfection, représente un exposé historique sérieux, exact et digne de confiance, « reliable », comme disent les Américains, de cet épisode trop ignoré de l'évolution de la pensée humaine, le développement de la philosophie en Amérique.

Nous avons atténué certaines appréciations qui auraient pu paraître inspirées par une sympathie excessive, quoique nous n'ayons pas cru avoir à modifier notre attitude générale vis-à-vis de la signification de la philosophie américaine en général et de sa valeur relative.

Il peut intéresser le lecteur de savoir sur quelles sources ce travail est basé. Nous dirons donc qu'il repose tout entier sur les divers essais ou monographies jusqu'à présent publiées sur ce sujet en Amérique, et dont nous faisons mention au cours de l'ouvrage, et sur les documents et ouvrages originaux eux-mêmes, consultés dans les bibliothèques ou universités d'Ottawa, de Montréal, de Providence, de Boston, de New-York, etc., au cours de deux années d'études et de deux excursions scientifiques successives aux Etats-Unis, pendant les années 1902 et 1903.

Un dernier élément, non moins important, d'information pour nous, a été les diverses communications, écrites ou de vive voix, dont ont bien voulu nous favoriser des hommes tels que le D[r] W. T. Harris, haut commissaire du bureau de l'éducation à Washington, auquel l'ouvrage est dédié, le prof. Jos. Royce d'Harvard, le président Stanley Hall de l'Université Glark, le professeur C. M. Duncan de Yale, le frère Chrysostome de Manhattan college (New-York), le T. R. P. Kennedy O. P., Mgr La-

flamme du grand séminaire de Québec, etc., et nombre d'autres « scholars » de mérite et d'autorité, auxquels nous sommes grandement redevables, et auxquels nous sommes heureux de pouvoir, une fois de plus, offrir nos sincères remerciements.

Enfin, à défaut de tout autre mérite, le présent ouvrage aurait du moins celui d'être le premier travail complet de quelque étendue, qui ait paru sur la question dans aucune langue.

Le Dr Harris écrit à l'auteur, à la date du 16 septembre 1903 : « Vous pouvez mentionner l'expression du plaisir et du profit que j'ai reçue à la lecture de vos différents articles parus dans la *Revue Thomiste* au sujet de la « Philosophie Américaine ».

Le professeur Royce, lui, à la date du 28 juillet 1903, s'exprime en ces termes : « Je suis heureux de dire que je souhaite cordialement la bienvenue à la publication de vos études sur la philosophie américaine en forme de volume. Elles m'ont paru loyales (fair minded), pleines, réfléchies et soignées... Elles réunissent bien des faits relatifs à la philosophie américaine et combinent l'impartialité bienveillante (fairness) avec l'indépendance du jugement dans votre attitude générale à notre endroit. »

En excusant l'auteur de mentionner ces témoignages, on lui permettra, sans doute, de s'en tenir à ceux-là. Ils suffisent, venant de la part de ces autorités, pour montrer ce qu'en pensent des Américains et des hommes qui doivent savoir.

L'édition est strictement limitée à 525 exemplaires, dont 25 numérotés sur papier du Japon, au prix de 25 francs.

L'Auteur.

Dictionnaire d'Archéologie chrétienne, fascicule II.

Le second fascicule du savant *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne* publié sous la direction du R. P. dom Cabrol, que nous avions déjà annoncé et recommandé, vient de paraître. La publication ne s'est pas fait longtemps attendre ; nous en félicitons les collaborateurs. Il ne nous est pas possible, dans un compte rendu, de faire l'analyse d'un ouvrage qui comporte par sa nature une grande diversité d'études. Du reste, dans un travail dont l'objet essentiel est l'étude des textes, des inscriptions et des monuments, chaque détail a son importance : et quelqu'un qui veut se faire une idée d'un ouvrage de ce genre et mettre à profit, pour son intérêt et pour son utilité, les recherches des collaborateurs, ne pourrait en aucune façon se contenter d'un résumé. Nous nous contenterons de dire que ce nouveau fascicule comprend une série d'articles, des mots : « Accusation contre les chrétiens », au mot « Afrique ». Il contient de nombreuses gravures représentant divers monuments et inscriptions et deux planches

hors texte très soignées. Nous retrouvons dans tous ces nouveaux articles les mêmes qualités d'érudition et de clarté que nous avions signalées dans les précédents. Quelques-uns priment par leur étendue et par leur objet. Signalons en particulier les articles: *Accusation contre les chrétiens*, *Acémeter*, *Achaïe*, *Actes des martyrs*, *Ad bestias*, *Ad sanctos*, *Adam et Ève*, *Adoration*, *Adultère*, *Affranchissement*. En somme, cet ouvrage sera de la plus précieuse utilité à tous les travailleurs qui s'intéressent à l'histoire et surtout aux origines de l'Église.

M. F. C.

History of Philosophy, *by* W. Turner (*Boston and London Ginn et Company* publishers. *The Athenaeum Press*, 1903, 674 pp.)

Exposer la vie et les doctrines des Philosophes, les systèmes et les écoles de Philosophie dans leurs relations historiques; puis montrer les rapports de causalité qui unissent ensemble les systèmes, les écoles, les doctrines ; reconnaître enfin dans quelle mesure chaque système a apporté sa part contributive à la pensée philosophique, tel est le dessein de l'ouvrage.

En ces matières, il n'est ni requis ni facile d'être original : la vraie originalité de l'histoire est l'exactitude. Et pourtant cette histoire de philosophie ne ressemble à aucune que je connaisse. Elle se divise naturellement, comme l'histoire générale elle-même, en deux parties : la philosophie avant le Christianisme, la philosophie depuis le Christianisme : ces deux parties se subdivisent ensuite en trois sections :

1. — Philosophie Orientale.
2. — Philosophie Grecque.
3. — Philosophie Gréco-Orientale, ou école d'Alexandrie.
1. — Philosophie des Pères de l'Église.
2. — Philosophie des Scholastiques.
3. — Philosophie moderne.

Ce qui distingue le travail de M. Turner, ce sont, placées en tête de chaque chapitre, des indications précieuses des travaux les plus considérables ou les plus récents sur la matière.

Non que la pensée de l'auteur soit d'exclure ou de supprimer les bibliographies plus étendues; il s'est appliqué seulement à fournir à l'élève et au maître lui-même les références qui éclairent et achèvent son livre. Puis, après l'exposé de la doctrine et du système, sous cette rubrique « *Historical position* », l'auteur assigne le rapport de ce moment de la pensée philosophique avec ce qui l'a précédé, avec ce qui l'achèvera ensuite, l'apport réel du système à la philosophie générale, le courant de pensée auquel appartient le système. Naturellement une place d'honneur et un

développement plus considérable sont donnés aux œuvres et à la pensée des grands génies philosophiques : Platon, Aristote, saint Thomas, Kant, Hegel, nous sont présentés dans l'analyse attentive de leur pensée : avec M. Turner, nous sommes bien loin de ces vagues et fades nomenclatures, tables de noms et de matières, que l'on nous a données trop souvent sous le nom d'histoire de la philosophie : nous sommes très loin aussi, grâce à une saine méthode historique, de cette fausse symétrie qui, dans la succession des écoles et des systèmes, ne veut apercevoir que le développement continu d'un principe abstrait, et dans les faits et dans le mouvement de la pensée philosophique, l'évolution d'une idée, d'une catégorie. L'histoire de la philosophie est une histoire ; il y a donc en elle tout à la fois et des relations de causalité et des contingences. Il y a presque naïveté à le dire, et pourtant le dire est opportun.

Mais ce qui distingue et, à notre sens, recommande le livre de M. Turner, c'est la part qu'il a faite légitimement dans cette histoire de la pensée humaine au mouvement philosophique du moyen âge, connu sous le nom de Scholastique, et qui embrasse la période qui va du IXe siècle et de Scot Erigène, jusqu'à la prise de Constantinople. C'est dans le développement donné à cette étude que se trouve la courageuse originalité de l'œuvre que nous analysons. Il y a lieu d'y applaudir. C'est la Scholastique qui a repensé pour nous toute la philosophie ancienne : et s'il est vrai que chacun de nous est Aristote ou Platon, à la taille près, il l'est bien plus encore que Platon et Aristote sont entrés dans la pensée moderne, traduits et encadrés par le travail des penseurs du moyen âge. Les commencements de cette philosophie avec Jean Scot Erigène et Gerbert ; ses accroissements avec Roscelin, saint Anselme, Guillaume de Champeaux, Gilbert de la Porrée ; sa perfection avec Alexandre de Hales, saint Bonaventure, Albert le Grand, saint Thomas ; enfin sa décadence avec le Nominalisme, occupent environ le tiers de l'ouvrage : et le lecteur y trouvera, sur cette période trop négligée de la pensée philosophique, une grande plénitude d'information et une analyse pénétrante.

L'histoire de la Philosophie moderne, depuis la fin du moyen âge jusqu'à nos jours, est dominée par Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, et le mouvement qu'il a déterminé. Là, les noms se pressent davantage : les systèmes se multiplient, et au lieu du développement unilinéaire que l'on rencontre au moyen âge, la pensée philosophique se morcelle, se répand, s'étale.

Sans être étrangers les uns aux autres, les divers pays ont leur philosophie et leurs systèmes de prédilection. Ce n'est plus la vague puissante ; ce sont des flots multiples, couronnés d'écume, qui s'amincissent et se perdent dans les sables. Du moins, tel est le caractère de la pensée philo-

sophique dans le XVIII[e] siècle. En reconnaissant que la réaction commencée au XIX[e] siècle n'a pas réussi encore à coordonner dans un grand ensemble systématique les éléments religieux, intellectuels, scientifiques, de la vie humaine, non plus qu'à ramener à un faisceau organique les données de la vie individuelle et de la vie sociale, M. Turner ne désespère pas que le XX[e] siècle y puisse parvenir, moyennant qu'il s'affranchisse du subjectivisme, du faux dualisme et de la méthode philosophique que lui a léguée Descartes.

Nous ne pouvons, sous peine de dépasser les justes limites d'un compte rendu, qu'appeler l'attention de tout lecteur sur la conclusion qui termine le volume et s'efforce de dégager la loi du développement de la pensée philosophique : « *Vetera novis augere et perficere.* » Encore que l'anglais soit aujourd'hui familier à beaucoup, nous souhaitons au livre de M. Turner l'honneur très mérité d'une traduction française.

C. N.

La Psychologie Thomiste et les Théories Modernes, par C. ALIBERT, p. S.-S. directeur de la Solitude. (Paris, Delhomme et Briguet.)

On ne saurait mieux définir que ne le fait l'auteur le but de cet ouvrage, ni donner de son contenu une idée plus nette. Je transcris donc ce passage de la préface : « Sans toucher aux controverses qui ont perdu pour nous tout intérêt, présenter les questions restées classiques sous la forme la mieux adaptée aux préoccupations de l'âge présent ; démêler dans les écrits de saint Thomas les textes qui s'y rapportent le plus étroitement ; chercher l'analogie des idées sous la différence des énoncés ; préciser les divergences, viser dans la démonstration les difficultés et les préjugés de nos adversaires et de nos émules, suppléer au silence ou au laconisme du saint docteur par l'interprétation de ses principes et par des emprunts faits aux philosophes modernes ; de plus, le cas échéant, ouvrir des aperçus, tracer une direction aux jeunes clercs auxquels cet ouvrage est spécialement destiné... ».

La netteté qui distingue cet exposé se retrouve dans tout l'ouvrage, dont on ne peut que louer la disposition claire et méthodique, qui permet, après une première lecture, de retrouver rapidement ce que l'on y cherche et qui en fait ainsi un commode instrument de travail. A ce titre comme à bien d'autres, ce livre est un bon manuel, un manuel de Psychologies comparées, si l'on peut employer ces mots dans un sens qu'ils n'ont pas d'ordinaire. Et ce n'est pas là un mérite vulgaire, s'il est plus facile d'écrire un bon traité que de composer un bon manuel. Tout en n'offrant sur chaque question que des développements assez restreints, l'ouvrage ne laisse pas d'être complet. Il embrasse à la fois la psychologie expéri-

mentale et la psychologie rationnelle dont l'union doit rester étroite, comme l'a très bien vu l'auteur ; de plus, dans l'une et l'autre partie, sur tous les points de quelque importance, les théories modernes sont confrontées avec la doctrine thomiste et appréciées dans un esprit de modération infiniment louable. Signalons en particulier, dans la psychologie expérimentale, les études sur la notion de faculté et la division des facultés, le passage du sujet à l'objet, la conscience intellectuelle, et dans la psychologie rationnelle, celles sur la simplicité de l'âme et l'identité des âmes végétative, sensitive et intellective. Bref, comme introduction à une étude directe des écrits du saint Docteur et des œuvres des philosophes modernes et comme un acheminement à une appréciation personnelle de leurs points de contact et de leurs divergences, ce livre est excellent et j'espère qu'il remplira cet office auprès des intelligences qui s'ouvrent.

Ce n'est à pas dire qu'il n'y ait quelque desiderata, et l'on me permettra de les exprimer puisqu'ils ne visent qu'au perfectionnement de l'ouvrage. Si, dans le titre, l'expression : « Théories Modernes » est prise dans un sens relatif, l'auteur a suffisamment rempli le programme ; mais si elle désigne aussi les idées les plus récentes. On peut trouver que la part qui leur est faite est bien restreinte. On voit bien apparaître d'une manière épisodique les noms de MM. Janet, Séailles, Bergson et quelques autres, mais pour les exposés un peu étendus nous n'avons plus affaire qu'à Descartes, Leibniz, Reid, Maine de Biran, etc. ; presque rien de l'école empirique anglaise, encore moins des psycho-physiciens allemands ; seul des philosophes vraiment contemporains, M. Rabier occupe une place d'honneur et je suis loin de la lui contester, mais il pouvait souffrir quelques compagnons. On pourrait souhaiter aussi les citations plus abondantes et parfois plus caractéristiques. Mais ce ne sont là que de menues observations, qui n'enlèvent rien à la valeur de l'ouvrage. Nous voyons là une nouvelle preuve de la vitalité doctrinale et des tendances sagement progressistes de la vénérable Société de Saint-Sulpice ; elles s'affirmeront, je l'espère, de plus en plus.

A. B.

G. Michaut. *Sainte-Beuve avant les « Lundis »*. Essai sur la formation de son esprit et de sa méthode critique. (In-8°, VII-735 p. Paris, 1903, Fontemoing ; Fribourg (Suisse), Librairie de l'Université.)

Nos lecteurs connaissent M. G. Michaut : plusieurs de ses travaux d'histoire littéraire ont été recensés ici même. L'ouvrage que nous signalons aujourd'hui a fait l'objet d'une thèse de doctorat ès lettres, soutenue l'été dernier en Sorbonne, avec quel succès les journaux l'ont dit : rare-

ment a-t-on vu un jury universitaire, où se trouvaient réunis plusieurs maîtres de la critique littéraire qui avaient eux-mêmes publié une étude sur Sainte-Beuve, répandre leurs louanges avec autant de profusion ; l'un d'eux, M. Faguet, n'a-t-il pas lâché le mot « admirable », et fait l'aveu d'avoir lu deux fois, ce qu'on ne fait pas souvent pour d'autres thèses, l'ouvrage dont il s'agit ici et que nous engageons nos lecteurs à lire une fois au moins !

Tel est le contenu du livre : une pieuse dédicace, une préface, une introduction sur la difficulté particulière qu'il y a à étudier Sainte-Beuve entre tous les critiques de première grandeur, seize chapitres, une conclusion, un appendice sur la bibliographie des écrits de Sainte-Beuve et des études dont il a été l'objet, un registre enfin des noms propres mentionnés dans l'ouvrage.

Des seize chapitres que M. Michaut consacre à Sainte-Beuve d'avant les *Lundis*, car c'est à cette limite que se borne son étude sur la préparation du critique, voici quelle répartition l'on pourrait faire, pour les grouper et pour les présenter sous une forme moins analytique qui en fasse mieux percevoir l'unité et le dessein : les jeunes années de Sainte-Beuve ; Sainte-Beuve au « Globe » ; Sainte-Beuve au « Cénacle » ; Sainte-Beuve Saint-Simonien, puis La Mennaisien ; années de crise et de transformation intellectuelle et morale ; « Port-Royal », l'article sur La Rochefoucauld, et le Sainte-Beuve de *Dix ans après* ; années de maturité, de compromis et d'empirisme ; enfin, « Chateaubriand et son groupe ». Telle est la trame sur laquelle M. Michaut a dessiné savamment une psychobiographie dont Sainte-Beuve avait d'ailleurs ourdi le canevas : « Je suis l'esprit le plus brisé et le plus rompu aux métamorphoses. J'ai commencé franchement et crûment par le XVIIIe siècle le plus avancé, par Tracy, Daunou, Lamark et la physiologie. Là est mon fond véritable. De là, je suis passé par l'école doctrinaire et psychologique du « Globe », mais en faisant mes réserves et sans y adhérer. De là, j'ai passé au romantisme poétique et par le monde de Victor Hugo et j'ai eu l'air de m'y fondre. J'ai traversé ensuite,ou plutôt côtoyé le Saint-Simonisme, et presque aussitôt le monde de Lamennais encore très catholique. En 1837, à Lausanne, j'ai côtoyé le Calvinisme et le Méthodisme, et j'ai dû m'efforcer à l'intéresser. Dans toutes ces traversées, je n'ai jamais aliéné ma volonté et mon jugement (hormis un moment, dans le monde de Hugo et par l'effet d'un charme) ; je n'ai jamais engagé ma croyance, mais je comprenais si bien les choses et les gens, que je donnais les plus grandes espérances aux sincères qui voulaient me convertir et me croyaient déjà à eux. Ma curiosité, mon désir de tout voir, de tout regarder de près, mon extrême plaisir à trouver le vrai relatif de chaque chose et de chaque organisation

m'entraînaient à cette série d'expériences, qui n'ont été pour moi qu'un long cours de physiologie morale. » (*Portraits Littéraires*, III, 545, pensée XV.) Cette biographie intérieure ne se comprend parfaitement que si, parallèlement ou coextensivement, on peut suivre la biographie extérieure, matérielle pour ainsi dire et pragmatique, de Sainte-Beuve : ici encore, M. Michaut a trouvé un cadre tout fait et des points de repère indiqués par Sainte-Beuve lui-même dans ses *Portraits littéraires* (II, 525, Un mot sur moi-même). Il ressort du livre de M. Michaut que Sainte-Beuve, en s'étudiant lui-même, a négligé une phase de sa vie intérieure. Il n'a pas commencé franchement et crûment par le XVIIIe siècle : son enfance a été pieuse, et c'est par là que s'expliquent plusieurs oscillations de sa conduite et même de sa pensée.

Il ne peut être question ici d'essayer même une analyse du livre de M. Michaut, et pour nous débarrasser de la partie ingrate de notre tâche, signalons tout de suite ce qui nous paraît critiquable dans ce bel ouvrage; nous serons plus à l'aise pour insister sur les mérites de l'auteur et sur les qualités de son œuvre.

Un défaut qui provient d'un excès atténue l'admiration qu'on voudrait éprouver, ou pour moins mal dire, à laquelle on aimerait se laisser entraîner à mesure qu'on lit l'ouvrage : il faut, malgré soi, regretter que l'auteur ait consacré tant de pages aux années de préparation. C'est trop : et du trop on ne saurait rien dire, en français du moins. Que M. Michaut nous pardonne de nous exprimer en italien : *troppo stroppia !* — Autre chose, mais c'est peut-être une chicane. Sainte-Beuve a perdu la foi de son enfance, et il s'est assez longtemps débattu, Joseph Delorme, avant de se désaffecter de ses croyances religieuses. M. Michaut insiste pour nous faire saisir les motifs d'incrédulité de Sainte-Beuve et son apologétique à rebours, sur les troubles des sens et du cœur de l'auteur de *Volupté* : a-t-il assez tenu compte des influences de collège, du patronage et de l'exemple de Daunou, des conférences assez matérialistes que Sainte-Beuve a suivies à Paris ? Oui, sans doute ; mais n'aurait-il pas fallu appuyer davantage sur la condition provisoire de « roupiou », sur les études de physiologie que fit Sainte-Beuve à l'école de Magendie et sur les théories de Lamark, toutes choses qui firent sombrer sa religion avec son spiritualisme ?

Quoi qu'il en soit, M. Michaut fournît assez de documents pour nous apprendre où et comment s'est formé le Werther girondin, — Guizot disait « jacobin et carabin » — le René des faubourgs, le matérialiste qui « épouvantait » plus tard le prince Jérôme, et il nous met à même de juger pertinemment l'auteur qui fut poète par volonté et critique par nature. Et c'est ici que l'ouvrage de M. Michaut est de tout point remar-

quable. Il a épuisé son sujet : sur le Sainte-Beuve d'avant les *Lundis* tout est dit maintenant. M. Michaut a suivi pas à pas, sinueusement, toutes les transformations de ce mobile et compréhensif esprit que fut Sainte-Beuve; il l'a étudié à chacune de ses étapes, en tous ses méandres ; même il a ravi à son auteur le secret de sa méthode, si sûre dans ses procédés et ses démarches, si riche dans ses informations, si fine dans ses analyses. Encore une fois, l'ouvrage est à lire : c'est, *mutatis mutandis* — la restriction est élogieuse — Sainte-Beuve appliqué à Sainte-Beuve.

R. S.

Benoît de Spinoza, par Paul-Louis Couchoud. (Collection des Grands Philosophes, Paris-Alcan, xii-305 p.)

Cet ouvrage est un essai d'application de la méthode historique, comme la concevait Taine, à l'une des œuvres les plus systématisées qui aient été construites par la pensée humaine. C'est ce qui fait l'intérêt et le très grand mérite de cette étude. Si cet appel à l'histoire pour expliquer une philosophie qui affecte de n'employer que les procédés géométriques, semble un peu audacieux, l'auteur nous avertit, dans sa préface, qu'il a voulu étudier un philosophe plutôt qu'une philosophie. Ainsi, d'un mot, il a très justement marqué par où toute œuvre de pensée, si absolue qu'elle apparaisse, reste pourtant accessible à l'histoire. Si rigoureux qu'il soit, un système n'est pas seulement un ensemble de vues logiquement enchaînées, il est la manifestation d'une pensée personnelle et vivante qui, surgissant à une époque donnée, trouve en grande partie, dans un milieu social déterminé, les conditions de son éclosion, de son développement et de son influence.

Aussi M. Couchoud s'attache-t-il à reconstituer les différents milieux avec lesquels Spinoza se trouva successivement en contact : « le milieu rabbinique et italianisant de la synagogue, à Amsterdam, le milieu théologien et cartésien de Leyde, le milieu stoïque et républicain de l'entourage de Jean de Witt à la Haye. » C'est à l'aide de ces données qu'il tâche de se rendre compte de l'action qu'a pu avoir sur le philosophe la lecture des livres que nous signale le catalogue de sa bibliothèque. Pourtant ce travail extérieur de mise au point n'a pas fait perdre de vue à l'auteur qu'il s'occupait d'une œuvre philosophique, et aux aperçus historiques il a joint l'étude technique très consciencieuse des divers traités de Spinoza. Il a en particulier suivi de très près la formation et le développement de la théorie de la substance et partant de là, il a, selon son expression, « désarticulé » l'Ethique. Plus d'un tiers du livre est consacré à l'examen de cet ouvrage capital. Cette belle étude sur Spinoza s'achève par un portrait détaillé du philosophe, d'une touche pittoresque et précise. A. B.

Le B. Jean de Verceil, par Mlle DE WARESQUIEL.

Ce petit livre a pour but de préparer les catholiques, et spécialement les amis des Dominicains, à la béatification de Jean de Verceil, annoncée pour 1903 et retardée par la mort de Léon XIII. Il ne préjuge pas, il demande, il prie, il espère.

Nous aussi, nous espérons dans le triomphe prochain du Religieux, grand parmi les plus grands de son temps. Successivement Prieur, Provincial, Général, Patriarche nommé de Jérusalem, désigné pour la Papauté, Supérieur aux plus hautes charges et se croyant indigne des moindres, doux avec les humbles, ferme avec les orgueilleux, il fut héroïque plus par la constante intégrité de sa vie que par l'éclat des miracles. L'opuscule de Mlle de W. marque bien les traits de cette vénérable physionomie et les étapes sans nombre de cet infatigable marcheur devant le Seigneur. A peine signalerons-nous quelques incorrections. Pourquoi, p. 17, cette phrase presque naïve : « Dans cette société demi-barbare, on cherchait des garanties dans les terreurs de la conscience, on jurait sur les Évangiles d'exécuter des règlements inexécutables. » Longtemps après le Moyen Age, les tribunaux ont fait, et très justement, prêter serment sur le Crucifix. La crainte de Dieu a toujours été et sera toujours le commencement de la sagesse et la sauvegarde de la sincérité humaine. Il est vrai qu'à notre époque très civilisée on parle d'expulser le Crucifix des prétoires et d'ailleurs. Mlle de W. croit-elle que la véracité des témoins en sera plus assurée et leur conscience plus libre ?

Et puis, qui a jamais fait jurer sur l'Évangile « d'exécuter des règlements inexécutables » ? Pure affaire d'antithèse.

Les vieilles choses, comme les vieilles personnes, sont souvent respectables. Mais la Canne (p. 153), comme mesure, l'est-elle ?

Le mot français « odieux » s'emploie le plus souvent dans le sens de haïssable. C'est pourquoi, dire « que l'office d'inquisiteur était « odieux à un cœur sacerdotal » n'est pas exact ; Pénible, douloureux, périlleux, oui ; haïssable, non. Les Papes n'ont jamais, en ce sens, ordonné rien « d'odieux » à un prêtre.

Malgré ces ombres et certaines nuances constitutionnelles qu'elle pourra se faire préciser par qui de droit ; Mlle de W. paraît être de la famille de Jean de Verceil. En enfant bien née, elle en a l'admiration et l'amour. Comme son héros, après avoir baisé les reliques de saint Dominique, en eut longtemps les lèvres parfumées ; elle a lu, relu l'histoire sept fois séculaire de l'Ordre, ses yeux, ses mains en ont été embaumés, et tous les ouvrages qui sortent de sa plume et de son cœur restent pénétrés de l'enivrante odeur.

L. B.

Conférences de Notre-Dame de Paris. Exposition de la Morale catholique. Le Fondement de la Morale : La béatitude. Conférences et retraite. Carême 1903, par E. Janvier.

M. l'abbé Janvier présente aux lecteurs, dans ce premier volume, les conférences et la retraite pascale qu'il a prêchées à Notre-Dame de Paris pendant le carême 1903. Tous ceux qui n'ont pas entendu le prédicateur voudront lire le livre, et ceux qui ont pu jouir de sa parole ardente et convaincue seront heureux de rafraîchir leurs souvenirs dans la méditation de cette doctrine très pure, de pensée très haute, rendue en un style clair, précis, nerveux. Le discours parlé perd d'ordinaire à la lecture. Il semble que la vie en soit absente. C'est l'effet assez ordinaire de la parole superficielle qui ne se soutient que par les dehors factices et des artifices oratoires. Ces conférences n'ont rien à craindre de cette épreuve. L'orateur s'est souvenu que l'âme de la parole, c'est avant tout la pensée profuse et lumineuse. On la retrouve vivante et débordante dans le livre comme dans le discours.

Et, remarque assez rare, et à laquelle nombre de prédicateurs n'ont guère accoutumé les critiques, l'on serait tenté de reprocher à M. l'abbé Janvier d'enfermer trop d'idées dans une seule conférence. Non qu'elles ne soient ordonnées toujours et ramenées au sujet avec une rigueur à laquelle le logicien ne trouve rien à redire; mais il arrive parfois qu'elles y sont accumulées plus que développées, et la richesse du penseur nuit ainsi à l'art même de l'orateur. L'originalité du cas le rend d'ailleurs fort acceptable.

L'auteur a voulu mettre en un seul volume et les conférences et les instructions de la retraite. Les conférenciers n'avaient pas coutume de publier ces dernières, du moins simultanément. C'est une innovation qui s'explique par la manière même dont il conçoit et les unes et les autres. Les conférences plus doctrinales exposent les principes, les instructions de la retraite qui leur font suite en détaillent la doctrine et en précisent les applications dans l'ordre pratique de la vie.

Chaque conférence et instruction est précédée d'un sommaire, qui nous en donne le plan où l'on peut lire dans ses lignes principales et fortement accusées la pensée maîtresse avec, bien en relief, chaque argument dont elle s'appuie, et soigneusement notée chacune des erreurs qu'elle réfute. A la fin, un appendice apporte des éclaircissements à certains passages, dont le développement n'a pu trouver place dans le cadre restreint d'une conférence.

Les sources de la doctrine sont dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, amplifiée et illustrée par les commentaires les plus autorisés. Et la forme qu'elle revêt sur les lèvres et sous la plume du conférencier montrent

assez que M. l'abbé Janvier continue avec succès tous ses devanciers. Nous lui souhaitons leur avenir. Il saura le rendre fécond.

J. H.

Questions religieuses et sociales du temps présent. Abbé Planeix. (Librairie Lethielleux. Paris.)

Ces conférences sont un appel vigoureux aux catholiques. Tour à tour l'apostolique missionnaire les exhorte à reprendre courage, à secouer leur apathie, à se conduire en hommes de foi. Le sensualisme, le culte de l'or — « dont nous avons tous soif, paraît-il, depuis que Moïse a fait boire aux Juifs la poussière du veau d'or » — les rapports entre les riches et les pauvres, les patrons et les ouvriers, les maîtres et les serviteurs, y sont étudiés avec une sincérité crue, les remèdes appropriés largement indiqués. Ce livre est à lire. Tous les groupes sociaux y trouveront un examen de conscience sévère, mais qui peut être sauveur. Les prédicateurs pourront même y tailler une quinzaine de sermons respectables, en répandant sur le flot tumultueux une goutte d'onction et en complétant le juste Jugement par une parole de miséricorde. A force de dire le mal vrai, l'orateur n'a pas eu le temps ni la place de dire le bien, vrai aussi. Il y a encore des catholiques qui ne sont pas découragés, qui parlent et qui agissent, il y en a de riches et de pauvres qui jettent aux bonnes œuvres l'or et la pièce de nickel, donnant aux déshérités de la terre, avec l'exemple d'une vie irréprochable, certes, plus d'un verre d'eau froide au nom du Christ Jésus. Oui, il y a des patrons qui aiment les ouvriers et rougiraient de leur payer un salaire de famine, comme il y a des ouvriers qui ont le cœur assez noble pour s'en apercevoir, il y a des maîtres qui sont des pères pour leurs serviteurs et des serviteurs dévoués plus que des enfants de la famille. Cela aussi est bon à dire pour donner du courage et entraîner à l'imitation. M. l'abbé Planeix l'eût fait avec tant d'éloquence ! Même sans appeler l'ouvrier « mon frère », il eût suffi d'évoquer ses souvenirs pour qu'un nom béni et fortifiant lui revînt à la mémoire.

Le nouvel ouvrage de M. Planeix n'en reste pas moins digne de ses aînés et nous croyons qu'il n'avait pas besoin d'un emprunt à « Quo Vadis » pour faire son chemin.

L. B.

Le Frère de Pétrarque et le livre du Repos des Religieux, par Henry Cochin.

Que Pétrarque soit un admirable poète lyrique, personne ne l'ignore; on sait encore qu'il fut le restaurateur de l'histoire, de l'érudition et des lettres antiques et volontiers on le nomme « le premier homme moderne »; mais ceux-là seuls connaissent le philosophe chrétien, le tendre et grave moraliste qui se sont plu à vivre dans son intimité. Ce

portrait moral de Pétrarque qui nous manquait, M. Henry Cochin nous le donne dans son livre sur *le Frère de Pétrarque et le livre du Repos des Religieux* qui fait partie de la *Bibliothèque littéraire de la Renaissance*. L'ordonnance en est harmonieuse, le dessin ferme, tracé par une érudition sûrement informée, la science pénétrante de l'esprit et des mœurs du XIVe siècle le met en belle et douce lumière et l'anime. Il n'est question que de ses rapports avec son frère et les autres Chartreux de Montrieux; un seul de ses grands traits édifiants est étudié, et cependant Pétrarque est bien vivant devant nous ; c'est que la conversion et l'entrée en religion de ce frère unique avait touché son âme d'une façon profonde et définitive, que le spectacle et l'exemple de ses vertus avaient exercé une très grande action sur le progrès de sa vie morale et que le *De Otio* n'est que le développement d'une pensée qui lui était familière entre toutes.

Dans les lettres écrites à ce religieux voué au silence, dans ce traité où il chante le « saint loisir » de l'âme, Pétrarque nous apparaît comme vraiment désireux de jouir de la vérité, vraiment épris de l'idéal de la solitude et de la contemplation auquel la tendance de son esprit et ses goûts l'avaient préparé dès sa jeunesse, où l'amour des lettres le portait avant l'amour de Dieu, et qu'il en vint à considérer comme la raison de notre vie, toute sa direction et sa fin dernière.

Et ce n'est point exercice de littérateur ou passe-temps d'intellectuel; Pétrarque veut pratiquer la vie qu'il loue ; même avant sa conversion définitive, il avait pris fort au sérieux les devoirs de sa profession ecclésiastique, et ce père auquel il rappelle les erreurs et les plaisirs de leur jeunesse a refusé de quitter son cloître pour fuir devant la peste ; après avoir enseveli tous ses frères, il est resté, seul, pour continuer à prier et écarter par l'autorité de sa parole les brigands qui venaient pour piller le couvent.

Aussi bien ce traité du *De Otio* est-il conçu comme une œuvre de sermonnaire. Sans doute Pétrarque y invoque l'autorité des grands écrivains de l'antiquité païenne, — sans quoi il ne serait pas un humaniste — mais il ne le fait qu'en déplorant de les voir « si parfaits en toutes choses et si insensés en leurs seules superstitions », et en prisant la philosophie des esclaves du Christ bien au-dessus de celle de ces hommes de génie. Deux textes des Psaumes forment la charpente du livre. *Vacate et videte* : rendez-vous libres, livrez-vous au repos pour voir Dieu. Rendez-vous libres, échappez au passé et au péché, gardez-vous du péril et des attaques de l'ennemi. Contre ces attaques, armez-vous ; vos armes — c'est ici le deuxième texte et ce développement est inspiré par une pensée du commentaire de saint Augustin — vos armes, ce sont « les flèches aiguës du Puissant et les charbons ravageurs », les saintes Lettres et les exemples des saints. Ceux-ci ont vaincu la chair,

celle-là leur ayant appris la vérité la plus haute, la beauté la plus parfaite. Heureux les solitaires qui en *vaquant* ainsi ont dû trouver dès ici-bas la joie présente et immédiate dans l'amour de Dieu!

Tiendra-t-on encore, après cette belle étude qui jette un jour si nouveau et si franc sur la figure de Pétrarque, à insister sur sa *modernité*?

Au nombre des péchés qu'il faut fuir figure l'*accidia*. En appendice, une note substantielle de nuance très fine et de sentiment délicat retrace l'histoire « du mot et de la chose », de l'antiquité jusqu'à nos jours. Mal ecclésiastique et laïque, c'est le péché de tristesse et de paresse, l'insuffisance de la charité et le dégoût des choses célestes, et c'est aussi le « mal du siècle », la douleur « sans cause », dont le siècle qui vient de finir avait hérité des temps passés et qu'il a transmis aux âges à venir.

R. L.

Le Symbolisme dans l'Écriture. Noms et figures de Notre-Seigneur, par Dom LEGEAY, O. S. B. (In-12, p. 260.)

Les lecteurs de la *Revue Thomiste* ont apprécié l'intéressant travail du R.P. dom Legeay : *L'Ange et les Théophanies dans la Sainte Écriture, d'après la doctrine des Pères*. L'ouvrage que nous signalons aujourd'hui réunit les mêmes qualités : étude consciencieuse de la tradition, connaissance parfaite de la patristique. Le vénérable auteur cède constamment la parole aux Pères, les textes qu'il apporte sont comme une *chaîne d'or*, et l'on dirait qu'il sait par cœur toute la patrologie grecque.

Il fait passer devant nous les grands docteurs de l'Église, qui viennent tour à tour nous expliquer ces noms pleins de mystère. Le Christ Seigneur, Le Christ Face de Dieu, Le Christ Chef et Prince; Le Cavalier, figure de Notre-Seigneur ; Le Bélier, figure de Notre-Seigneur; Araon, figure de Notre-Seigneur ; Adam, figure de Notre-Seigneur. Parcourir ces pages, c'est faire une bonne lecture d'Écriture Sainte, en même temps qu'une lecture spirituelle. A une époque où le rationalisme tente d'envahir l'exégèse, il est doux et réconfortant d'entendre la voix si croyante et si pieuse des Pères.

E. H.

La Lumière et la Foi, par le R. P. E. HUGON, O. P. (In-12, 210 pages. Paris, Lethielleux, éditeur.)

Dans ce premier ouvrage théologique de la nouvelle collection d'*Études* entreprise par M. Lethielleux, l'auteur se propose moins une étude de détail qu'une sorte d'aperçu synthétique. La lumière y est successivement envisagée au point de vue logique, psychologique et métaphysique, puis, dans l'ordre surnaturel, appliquée à la notion de la Foi. L'auteur distingue

avec précision les rôles des deux facultés qui ont à concourir dans cet acte, puis montre combien la Foi suppose la lumière, sinon dans son objet qui demeure inévident, du moins dans les motifs de son adhésion.

Ces raisons de croire sont de deux sortes : raisons intérieures, que l'auteur ne fait qu'indiquer, car elles varient d'un sujet à l'autre, et preuves objectives, qu'il présente en un faisceau serré et convergent : l'antiquité de notre religion, son caractère de vérité et de sainteté, la force et l'efficacité du christianisme, la propagation de la Foi, la résistance aux persécutions, les prophéties, le témoignage de J. C., ses miracles et sa résurrection, etc. A signaler, à propos de la force démonstrative des prophéties messianiques, l'ingénieuse utilisation que l'auteur fait du calcul des probabilités. Il en déduit avec certitude que, quand bien même l'une ou l'autre pourrait s'appliquer par une coïncidence fortuite à l'homme qui s'est proclamé Dieu, il serait impossible d'attribuer au pur hasard la concordance entre tant de textes et les circonstances qui ont accompagné la vie et la mort de J.-C. Un tel livre est utile à toutes les personnes qui veulent analyser et fortifier leur foi, il rendra de précieux services à tous ceux qui ont charge d'âmes et qui ont à lutter contre les progrès de l'incrédulité. Les connaisseurs y trouveront avec plaisir la plus pure doctrine théologique, les profanes seront encouragés, par un style clair et imagé, à s'initier au problème aussi capital de notre participation à la lumière divine.

F. R.

La Vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver, d'après les grands maîtres de la spiritualité, par l'abbé SAUDREAU. (In-12, p. 615, Angers, Germain et Grassin.)

M. Huysmans a écrit dans *L'Oblat* : « *Un mouvement* mystique se dessine actuellement chez les laïques et le mouvement inverse se produit chez les prêtres ; eux font à reculons le pas que nous faisons en avant ; les rôles sont renversés. »

Dieu merci, il y a encore des prêtres initiés aux secrets de la vie spirituelle, et les ouvrages de M. l'abbé Saudreau, premier aumônier de la Maison-mère du Bon-Pasteur d'Angers, suffiraient seuls à prouver que le clergé français a encore des écrivains mystiques.

Le pieux auteur avait publié précédemment *Les Degrés de la vie spirituelle* ; ouvrage qui fut approuvé et loué par Mgr Mathieu et Mgr Gilbert. *La Vie d'union* est le complément de cette doctrine. C'est bien l'enseignement des grands maîtres qui nous est présenté. Une analyse détaillée de leurs ouvrages nous apprend ce qu'a été la mystique chez les Pères grecs, chez les Pères latins, chez les écrivains du moyen âge, aux époques suivantes,

et jusqu'au XVIIIe siècle. L'auteur, après un rapide aperçu sur la mystique contemporaine, résume les principes et conclut que l'union contemplative est le terme de la vie spirituelle et que les âmes doivent désirer cet état. Il indique les principaux moyens de se préparer à l'union divine.

L'État mystique, par l'abbé SAUDREAU. (In-12, p. 260, Angers, Germain et Grassin.)

Avec cette étude d'analyse, dont nous venons de parler, il fallait un exposé synthétique, et c'est ce que M. Saudreau nous donne dans *L'État mystique, sa nature et ses phases*. C'est en s'appuyant toujours sur les maîtres de la spiritualité qu'il s'efforce de réagir contre certaines théories qui semblent prévaloir depuis deux siècles, et qui sont un amoindrissement de la science spirituelle. L'état mystique ne consiste pas essentiellement dans la conscience de l'état de grâce, ni dans la joie et les consolations, ni dans les extases, ni dans le sentiment intime de la présence de Dieu; il implique un double élément : *connaissance* supérieure de Dieu, qui, bien que générale et confuse, donne une très haute idée de ses incompréhensibles grandeurs; *amour* irraisonné mais intense que Dieu lui-même communique et auquel l'âme, malgré tous ses efforts, ne pourrait jamais s'élever.

C'est une grâce éminente et supérieure aux grâces ordinaires, mais pas une grâce miraculeuse ; elle devrait être le couronnement de la vie spirituelle et il convient de la désirer et de la demander.

Pour décrire la nature et les phases de cet état mystique, M. Saudreau apporte constamment les paroles et les exemples des saints. Il ne nous appartient pas de diriger le débat; mais nous avouons, avec M. Grellier, vicaire général d'Angers, que les textes paraissent concluants et qu'il semble difficile, en particulier, d'expliquer autrement sainte Thérèse et saint Jean de la Croix.

C'est donc un travail consciencieux et documenté, d'une doctrine très consolante, et en même bien contraire (comme le remarque l'examinateur) à toutes les mollesses du quiétisme, ainsi qu'à toutes les extravagances de l'imagination et de la sensibilité. Nous souhaitons à ce beau livre de faire beaucoup de bien.

E. H.

Les Psaumes, traduits de l'hébreu avec notes et commentaires par M. B. D'EYRAGUES, préface du Cardinal MATHIEU. (1 vol. in-8° de LXIV-427 pages, Paris, Lecoffre.)

La nouvelle traduction des Psaumes d'après l'hébreu que vient de publier M. B. D'EYRAGUES a fait l'objet d'une lettre de M. Vigouroux, directeur au

Séminaire Saint-Sulpice, à Son Éminence le Cardinal Richard, Archevêque de Paris; cette lettre fait ressortir nettement le caractère de l'ouvrage et constitue pour lui une recommandation suffisante.

Une bonne traduction des Psaumes, dit M. Vigouroux, peut rendre un grand service aux prêtres, aux séminaristes et aux fidèles qui relisent sans cesse ces chants sacrés. La version latine de la Vulgate, quelque vénérable qu'elle soit, est, de l'aveu de tous, imparfaite; elle a été faite de seconde main sur le grec, déjà défectueux lui-même; elle ne rend pas toujours exactement le sens de l'original et elle brise souvent l'enchaînement des idées. Travailler à corriger ces défauts et à exprimer dans sa pureté native la pensée des Psalmistes, c'est continuer l'œuvre des Pères et des Docteurs qui, dans tous les siècles, se sont efforcés d'expliquer ces prières divines.

Depuis environ un siècle, les Psaumes ont été étudiés avec un redoublement d'ardeur. Les nombreux ouvrages qu'on leur a consacrés ont éclairci presque toutes les difficultés.

Le nouveau traducteur a mis à profit tous ces progrès de l'exégèse; sa version est exacte en même temps qu'élégante; elle est claire et limpide et elle permet ainsi de suivre aisément la pensée et le développement des idées de l'auteur sacré. Elle conserve, de plus, dans la mesure du possible, la forme même des Psaumes, en marquant le parallélisme, ce trait caractéristique de la poésie hébraïque et en distinguant les strophes.

L'Indifférence religieuse, réfutation populaire, par HENRI HUGON (Paris, maison de la Bonne Presse). — *Tiens! un curé!* (Desclée.)

Signalons ces deux excellentes brochures d'une soixantaine de pages chacune, auxquelles la presse catholique a fait le meilleur accueil, et qui devraient être répandues à profusion dans les milieux populaires.

La première réfute l'indifférence religieuse en quelques chapitres alertes pleins de choses, vraiment probants, qui porteront la conviction chez les âmes de bonne volonté.

— *Tiens! un curé!* est réellement suggestif. Le clergé sera fier de se voir vengé d'une manière si vaillante et si victorieuse.

Ces quatorze chapitres si bien remplis, où le bon sens s'exprime en bon français, où le trait incisif et le mot emporte-pièce accompagnent d'excellents arguments, sont la réponse topique à toutes les calomnies que la mauvaise foi ou la sottise lancent chaque jour contre le prêtre. Lire ce livre si l'on a besoin d'être convaincu, le faire lire si l'on a des esprit à convaincre : tel est le conseil que nous ne craignons pas de donner après avoir parcouru ces pages vigoureuses et loyales.

L. F. E.

Entretiens sur l'Éducation, comtesse ZAMOISKA (Lethielleux, Paris).

Son Éminence le Cardinal Perraud, dans une préface élogieuse et documentée, présente au public le nouvel ouvrage de Mme la comtesse Zamoïska. C'est plus qu'une approbation, c'est presque la couronne académique. Tous les esprits sérieux y applaudiront. L'idée éducatrice de la noble dame est, en effet, très haute. Elle aspire à faire de ce petit bloc de chair à peine animé qu'est l'enfant venant en ce monde, un vivant à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'Être parfait. Pour y arriver, elle ouvre simplement le catéchisme, elle y puise, dans le Symbole des Apôtres, les plus sublimes notions sur Dieu, sur Jésus-Christ, sur l'homme, sur leurs rapports nécessaires, et les infuse, rayon par rayon, dans la jeune intelligence; elle prend, dans les Commandements de Dieu, la règle morale, y assouplit et y moule la volonté. Sous cette lumière et cette direction divines, les connaissances humaines apporteront l'or et l'argent, souvent même l'argile de leurs matériaux, et l'homme, le citoyen, le chrétien s'élèveront dans une perfection progressive. Est-ce un rêve? Non, car aux détails pratiques, aux procédés très naturels, aux remarques profondes, on sent une expérience personnelle et vénérable, à laquelle n'ont manqué ni les difficultés, ni les larmes, ni le martyre du cœur, ni, non plus, la joie maternelle du succès. Nous sommes loin, je l avoue, de l'empirisme athée en éducation; plus d'un jeune maître sourira de ce bon livre à l'usage des Polonais. Français et Françaises, qui aimez vos enfants et votre pays, lisez-le quand même, pratiquez-le surtout, ne serait-ce que pour empêcher la France de devenir une Pologne.

L. B.

Sainte Clotilde. Abbé L. POULIN.

En écrivant, après beaucoup d'autres la vie de sainte Clotilde, M. l'abbé Poulin a eu un double but : faire mieux saisir la vocation providentielle de la nation française au catholicisme; présenter aux jeunes filles, femmes, mères, veuves chrétiennes, un modèle admirable et imitable, bien que donné par une reine des ve et vi^{e} siècles. L'auteur a réussi. Sous sa plume, sainte Clotilde apparaît vraiment la Mère catholique des Francs. Son mariage avec Clovis, sa vie, ses souffrances de femme et de mère chrétienne dans une cour idolâtre, préparent Tolbiac et la conversion du jeune chef, son baptême et celui de son peuple à Reims. La reine maintient le roi en contact avec les évêques, sa conversation aimée lui fait accepter leurs enseignements, et peu à peu, le fier Sicambre bâtit avec eux des églises. Le tempérament païen, vindicatif et sanguinaire, reparaît à certains jours brusquement et jamais la patiente épouse ne l'a complètement dompté, pas

plus du reste que le sien, mais la foi reste inébranlable et l'onction de la sainte ampoule ineffaçable.

Aussi bien, la piété sérieuse de la jeune fille dans des milieux antichrétiens, la fidélité quand même de l'épouse, l'activité de la veuve au service de l'Église et des pauvres, son humble obéissance à la direction des évêques et du clergé, sa charité inépuisable montrent aux femmes catholiques, dans nos temps troublés par la civilisation comme le sien par la barbarie, le devoir et tout le devoir.

Quelques détails sur les reliques de la sainte, sur la Congrégation de Dames qui porte son nom, sur l'église bâtie en son honneur à Paris, sont instructifs et intéressants. Mais... car, il y a un mais, l'auteur n'a pas évité, le long de son récit, les formules hésitantes, qui voudraient prouver une vérité désirée, en l'absence de documents positifs. Les « on peut croire... nul doute que... il est vraisemblable... », reviennent souvent. Le v° et le vi° siècle sont si loin et les Grégoire de Tours si rares et si brefs! Au reste, M. Poulin est en bonne compagnie. Godefroy Kurth, dont il se sert, a meublé, lui aussi, sa vie de sainte Clotilde de documents d'à côté et de conjectures habiles. Son ouvrage n'en est pas moins, disent les connaisseurs, nouveau, complet et... scientifique.

L. B.

Fra Serafino Razzi, par le R. P. Lodovico Ferretti, O. P. (Firenze, Via Ricasoli, 61-63.)

Cette brochure de 50 pages est une contribution heureuse à l'histoire encore trop inconnue, méconnue parfois, de l'Ordre dominicain. Fra Razzi en est au xvi° siècle une des figures les plus rayonnantes d'activité laborieuse, de bonté et de piété. Entré chez les Frères Prêcheurs à l'âge de dix-huit ans, d'un physique robuste, d'une mémoire prodigieusement fidèle, d'une intelligence curieuse de tout, d'une constance inlassable, cet homme sut porter ensemble le poids des observances et des principales charges de son ordre, le poids d'une prédication continuelle et celui non moins écrasant d'un enseignement qui dura presque toute sa vie. La liste de ses œuvres éditées ou inédites est longue. Elles traitent de philosophie (il a commenté presque tout Aristote), de théologie, d'écriture sainte, de grammaire, et surtout d'histoire. A ce dernier point de vue, il faut citer sa *Vie de Savonarole*. Razzi, enfant du couvent de Saint-Marc, en relation avec des Pères qui avaient pour un grand nombre reçu l'habit dominicain des mains même du premier réformateur de la Congrégation de Saint-Marc, Razzi était merveilleusement placé pour connaître « de la vie et de la mort » du grand prédicateur. Aussi tous les amis de la vérité historique insisteront-ils avec nous pour que le R. P. Ferretti ne se laisse plus arrêter par

certains scrupules, et publie enfin cette vie jusqu'alors inédite, et que nous savons être toute préparée pour l'impression : « *magis amica veritas.* »

Aux pages 27-28 de cette brochure, le R. P. citant la *Vie de Savonarole*, écrite par le R. P. Pacifique de Luca, fait allusion en note à la polémique qu'elle a soulevée. Rauke s'est prononcé contre l'authenticité, et en est venu à nier l'existence même du P. Pacifique. On nous permettra de transcrire ici deux documents tirés de la Chronique manuscrite du couvent de la Quercia, prouvant, le premier, que Pacifique de Luca a été prieur de ce couvent, le second qu'il a eu des relations avec le Pape Jules II, celui-là même qui disait de Savonarole : « *Io lo canonizzerei.* »

On lit dans la deuxième partie de la Chronique (partie consacrée aux noms des Prieurs), p. 48 A :

« *Fr. Pacificus de Luca qui fuit confirmatus in priorem hujus conventus die* 24 *julii* 1508, *dum transiret Vicarius Generalis fr. S*[us] *de Luca; et mansit prior usque ad capitulum factum Fœsulis de mense Aprilis* 1510 *in quo fuit absolutus.* »

Et dans la première partie consacrée aux événements notables du Couvent, on lit p. 15 A :

« *Ad perpetuam rei memoriam. Sanctis*[mus] *Dñus noster Papa Julius secundus cum accessisset ad conventum istum, sc. S. Mariæ de Quercu, die* 18 *mensis septembris* 1509; *et allocutus est ei Venerabilis Pater fr. Pacificus lucensis qui tunc erat prior dicte Conventus, ut concederet fratribus licentiam audiendi confessiones undecumque venientium; et respondens quidam cardinalis dixit « vos habetis privilegium » et Papa dixit « vos potestis et iterum cum signo crucis dedit licentiam fratribus nostris q̄d possent audire omnes volentes sibi confiteri, quod prior prædictus limitavit q̄d se extenderet ad casus concessos per diocesanos, et huic interfuit prædictus prior et frater Desiderius de Florentia et Fr. Augustinus de Prato et dixerunt q̄d prout potent colligi ab ore summi Pontificis intentio ejus erat q̄d prædicta concessio se extendebat ad omnes fratres totius ordinis nostri, præsentes scilicet et futuros et ego fr. Michaël de Florentia plenius de hoc a prædictis fratribus instrui volui et scripsi.* »

Fr. Aimé Viel. O. P.

Logica in Usum Scholarum, auctore Carolo Frick, S. I. (Friburgi Brisgoviae, Herder.) Editio tertia emendata.

Cette troisième édition se distingue des précédentes par le développement que l'auteur a donné à certaines questions, que l'on trouvait trop brièvement traitées et par les éclaircissements apportés sur certains points plus difficiles.

A. B.

La Bienheureuse Marie de l'Incarnation, Mme Acarie, par le prince E. DE BROGLIE.

Ce volume, bien qu'il sente le résumé, est très intéressant, très édifiant, mieux encore pratique. Ses lecteurs et ses lectrices, que je lui souhaite nombreux, y verront comment on peut être une jeune fille intelligente et cultivée tout en restant chrétienne, modeste et pure; — une femme de piété haute jusqu'à l'extase, et en même temps parfaite maîtresse de maison, amoureusement et impertubablement dévouée à un mari autoritaire et fantasque; — mère de six enfants, les élever avec une distinction rare, et rétablir les Carmélites en France ; — veuve sincère, fidèle à Dieu pour l'être à l'époux disparu, et à force d'intelligente activité, augmenter la fortune de ses enfants ; — religieuse enfin, converse dans l'ordre qu'elle a restauré, soumise comme une enfant à sa fille aînée, et par cette victoire sur elle-même, plus grande dans la cuisine des couvents d'Amiens et de Pontoise qu'à la cour de Henri IV.

Ce type de la vraie femme chrétienne, abordable à tous parce que sa valeur vient de l'âme, est bien présenté par l'auteur, non pas peut-être avec l'élégante et aristocratique abondance du duc de Broglie, mais en écrivain instruit de son sujet, qui n'a pas peur du mysticisme des saints, qui le comprend et ose le dire. Ce n'est pas un mérite vulgaire.

L. B.

Saint Victrice, évêque de Rouen, IVe-Ve siècles, par E. VACANDARD.

M. l'abbé Vacandard a eu, parmi beaucoup d'autres talents, celui d'écrire, en 180 pages, avec notes et appendices, la vie de saint Victrice, dont les documents certains tiendraient en moins de 10. Le lecteur érudit y goûtera fort les hypothèses critiques, sur le lieu et la date de la naissance de son héros, sur son nom, qui n'est pas légion, mais qui vient d'une légion, sur le numéro de cette légion Victrix, sur l'art des fortifications, et même une étude précise, inédite, sur le cursus rythmique, avec paroxyton et proparoxyton, trochée, molosse, dichorée, péon et autres notes harmoniques, chères à saint Victrice, comme elles l'étaient, hélas ! à nos quinze ans.

Le lecteur pieux y trouvera, lui, par-ci par-là, puisque c'est une vie de saint, un grain d'encens, un miracle condensé en quelques lignes, une translation de reliques, une mention généreuse des chœurs de vierges et de moines, aimés de Victrice, le résumé de sa correspondance avec Rome et son ami Paulin de Nole, et une page de son hymne à « la louange des saints ». Sûrement, à pareille histoire qui leur est contée de leurs

ancêtres de la Lyonnaise seconde, les Rouennais prendront un plaisir extrême.

Nous signalons, tout bas, aux nombreuses éditions futures, deux fautes d'impression : p. 109 (400 au lieu de 300), p. 116 (586 au lieu de 386).

L. B.

Histoire, texte et durée du Concordat de 1801, par l'Abbé Sevestre.

Cette forte brochure de 250 pages est un résumé historique et doctrinal de ce qui a été dit à la Chambre, ou écrit dans les journaux, revues et ouvrages d'actualité, sur le Concordat, depuis plusieurs années. L'auteur ne discute pas, il expose les faits, donne le texte, l'entoure d'un commentaire orthodoxe et bref, met en regard les articles organiques, le compare aux Concordats conclus avec les autres nations, et déclare que tel quel, il a été depuis plus de cent ans, un instrument de conservation et de progrès pour le catholicisme.

M. Sevestre est donc carrément contre l'abrogation et la séparation de l'Église et de l'État en France. Il n'y croit pas, tant la rupture serait désastreuse pour les deux divorcés. Il y a beau temps que les partis avancés la réclament, c'est toujours pour que le gouvernement la refuse. Et l'on voit M. l'abbé sourire de la peur de ces braves catholiques. Pourtant, l'agitation actuelle le trouble légèrement et il s'en va murmurant : Tant va la cruche à l'eau... Mais sûrement, quelqu'un la raccommodera.

Pour la correction des épreuves, la personnalité du style, la mise en relief des questions exposées et le document complet, n'a-t-on pas fait un peu vite ?

L. B.

Sainte Hildegarde, par Paul Franche.

Sainte Hildegarde fut, en Allemagne, comme saint Bernard, en France, la grande figure religieuse et bénédictine du XII[e] siècle. Instruite directement par Dieu lui-même, elle connut toute la science de son temps; envoyée de Dieu, elle n'eut peur de rien ni de personne, elle porta à tous, papes, empereurs, évêques, abbés, avec la même autorité qu'à ses moniales, les ordres divins. Jusqu'à plus de quatre-vingts ans, elle fut la lumière et la conscience de ses contemporains, en même temps que la prophétesse de l'avenir dont elle annonça les convulsions : la Réforme, la Révolution, le règne de l'Antéchrist et la fin du monde.

Très défiant des légendes et de l'extraordinaire, peu ami des nonnes et des nonnains, M. l'abbé Franche donne, cependant, de cette vie à part, un résumé documenté qui marque bien l'action religieuse et sociale de la vénérable abbesse. Nous permettra-t-il de dire ici que plusieurs de ses

phrases font sourire par leur allure à la fois précieuse, pontifiante et grandiloquente? Plus simple, son style, toujours vivant, rendrait son récit plus attrayant. Au lieu d'écrire la vie des saints uniquement en touriste érudit qui parcourt d'un œil protecteur et les lieux qu'ils ont habités et les œuvres qu'ils nous ont laissées, ne pourrait-on pas, sans manquer à la sacrosainte et si indécise critique, les aimer un peu, ces chers saints, et nous le faire sentir? Montalembert le faisait bien...

L. B.

Le Tribunal de la Pénitence devant la Théologie et l'Histoire, par M. l'abbé P. Pellé, docteur en théologie. (H. Oudin, éditeur, Paris. 1 vol. in-12, liv. 540.)

Réunir et coordonner dans un tout harmonique les éléments disséminés dans les divers ouvrages qui parlent du Tribunal de la Pénitence, depuis les Pères de l'Église jusqu'aux plus récents controversistes, protestants (Léa, Harnack, etc.) ou catholiques (Boudinhon, Hogan, Funk, Vacandard, Batiffol, etc.); concilier les exigences de la méthode critique avec les données certaines de la Théologie, donner, en un mot, au *Traité de la Pénitence* une physionomie complète de théologie positive, tel a été le but que s'est proposé M. l'abbé P. Pellé, docteur en théologie de la Faculté de Paris, et actuellement professeur à Poitiers.

C'est un ouvrage plein d'actualité et d'intérêt qui témoigne d'une grande puissance de travail, unie à un esprit très clair et très compréhensif.

TABLES DES MATIÈRES

DU VOLUME XI

1903

I. — TABLE ALPHABÉTIQUE ET IDÉOLOGIQUE

DES ARTICLES DE FOND

P

S

T

II. — TABLE ALPHABÉTIQUE DE LA BIBLIOGRAPHIE

G

H

J

K

L

M

O

P

III. — SOMMAIRES DES NUMÉROS

PREMIER NUMÉRO. — MARS-AVRIL 1903

DEUXIÈME NUMÉRO. — MAI-JUIN 1903

TROISIÈME NUMÉRO. — JUILLET-AOUT 1903

QUATRIÈME NUMÉRO. — SEPTEMBRE-OCTOBRE 1903

CINQUIÈME NUMÉRO. — NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1903

SIXIÈME NUMÉRO. — JANVIER-FÉVRIER 1904

Le Gérant : D. SERTILLANGES.

PARIS. — IMPRIMERIE F. LEVÉ, RUE CASSETTE, 17.

BUREAUX DE LA REVUE THOMISTE

222, FAUBOURG SAINT-HONORÉ. — PARIS

OLLIVIER

L'Eglise	5 »
Les Amitiés de Jésus	9 »
— — Edition populaire	4 »
La Passion	9 »
— Edition populaire	4 »
Nos Malheurs, leurs causes, leurs remèdes, in-8° carré	5 »
La Mission providentielle de Jeanne d'Arc, in-8°	0 50
Etude sur la phys. intell. de N.-S., in-8°	0 30
La Guerre, in-8°	0 50
Le Martyre, in-4°	0 50
Un Curé breton au XIX[e] siècle	3 50
La B. Marguerite de Louvain, in-8°	0 50
Litanies de la Vierge	9 »
Maria Nelly	2 »
Vie du R. P. Chocarne	6 »

MONSABRÉ

Conférences :

Introduction au dogme catholique, 4 vol.
Exposition du dogme catholique, 18 vol.
Retraites pascales, 9 vol.
Conférences de 1869 et 1872, 2 vol.

Edition in-8°. Le vol	4 »
Edition in-18. Le vol	3 »
Discours et panégyriques, 4 vol. in-18	12 »
— — — in-8°	16 »
Méditations sur le Rosaire, 1 vol	4 »
Le Mariage, 1 vol. in-8°	7 50
— Edition populaire	1 50
Or et alliage dans la vie dévote, 1 vol.	2 »
La Croisade au XIX[e] siècle	0 50
La France moderne au baptistère de Reims	0 50
L'Empire du Diable	0 50
Avant—pendant—après la Prédication	3 »

R. P. BAUDRY

Lilia et Rosæ, 1 vol	2 »

BOURGEOIS

La Croix de Jésus, par le R. P. Chardon. Nouvelle édition, 2 vol. in-18	6 »
Méditations sur la Passion, par le R. P. Chardon, 1 vol	2 50
La Chrétienne parfaite	2 »
La Religieuse parfaite	2 »
Le Bienheureux Innocent V	1 »
L'Ordre surnaturel et le Devoir chrétien	3 50

CHAPOTIN

Histoire des Dominicains de la Province de France, 1 vol. in-4°	16 »
M[me] Yweins d'Eeckhoute	1 50

R. P. CHARMOY

L'Abandon à la volonté de Dieu, 1 vol, in-18 raisin	3 »

T. R. P. CHOCARNE

Vie du P. Lacordaire, 2 vol. in-12	5 »
Pensées choisies du P. Lacordaire, 2 vol. in-32	3 »
Lectures pour chaque jour, 2 vol.	5 »

COCONNIER

L'Ame humaine, 1 vol. in-12	3 50
L'Hypnotisme franc, 1 vol. in-12	3 50

CONSTANT

Les Juifs devant l'Eglise et l'Histoire.	3 »
Le Pape et la Liberté, 1 vol. in-8°	3 »
La Révolution et la Liberté, 1 vol. in-18	2 50
Vie de St Raymond de Pennafort, 1 vol.	1 25

FROGET

Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes, d'après saint Thomas	4 »

HÉBERT

Sur le Chemin du Calvaire, 1 vol. in-8°	2 »
Premières vérités, 1 vol. in-12	2 »

JANVIER

Action intellectuelle et politique de Léon XIII en France, 1 vol	1 50
La Paix et le Sacré-Cœur	0 75
Jeanne d'Arc (panégyrique)	0 75

VINCENT MAUMUS

Doctrine spirit. de Saint Thomas, 1 vol. in-12	3 50
Saint Thomas d'Aquin et la Philosophie cartésienne. 2 vol. in-12	8 »
La République et la Politique de l'Eglise, 1 vol. in-12	2 »
Les Philosophes contemporains, 1 vol. in-12	3 50
L'Eglise et la Démocratie, 1 vol. in-12.	3 50
L'Eglise et la France mod., 1 vol. in-12.	2 »
La Politique pratique à l'heure présente, 1 brochure in-8°	1 »
La Crise religieuse et les leçons de l'Histoire, 1 vol	3 50

R. P. QUINCENET

Le Rosaire pratique, 1 vol. in-18	1 »
Relié	1 60

A. D. SERTILLANGES

Jésus. 1 vol	2 50
Nos vrais ennemis, 1 vol	3 50
Le Patriotisme et la Vie sociale, 1 vol.	3 50
Nos Luttes, 1 vol	3 50
L'Art et la Morale, 1 br	0 60
Claude Bernard. Notes critiques, 1 vol.	5 »
Un Pèlerinage artistique à Florence, 1 vol. in-8°	2 »
La Crise de la foi	0 60
L'Art chrétien	0 60
La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde	0 75
Panégyrique de S. J.-B. de la Salle	0 60
Discours d'ouverture du Congrès international des Œuvres catholiques.	0 60
L'Action catholique	0 60
La situation du catholicisme à l'heure présente, au point de vue intellectuel	0 60

VILLARD

Dieu d'après la Raison et la Foi, 2 vol. in-8°	8 »
Le Christ devant l'histoire et la raison, 1 vol in-8°	4 »

PARIS. — F. LEVÉ, IMPRIMEUR DE L'ARCHEVÊCHÉ, RUE CASSETTE, 17.

